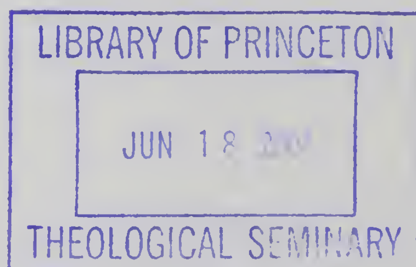


13



ANALES

DE LA
FACULTAD DE TEOLOGIA
1961



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATOLICA DE CHILE

ANALES

de la

FACULTAD DE TEOLOGIA

Precio del ejemplar: E° 1,50; Extranjero: US$ 2.00

DIRECTOR:

ANTONIO MORENO C.

Redacción y Administración:

Avda. B. O'Higgins 224 - Teléfono 31515

Santiago - Chile

SUMARIO DEL Nº 13

El libre albedrío según el "Opus Imperfectum" de S. Agustín

R. P. Francisco Clodius, s. a. c.
Prof. de Teología Dogm. en la Fac de Teología de la Universidad Católica de Chile.

I. EL LIBRE ALBEDRIO EN GENERAL

Uno de los problemas interesantes de la filosofía y de la teología es el del libre albedrío. Se pregunta si el libre albedrío existe y, si así es, cómo hay que entender la libertad humana frente a Dios, al pecado y a la gracia divina. Entre los doctores de la Iglesia que más han contribuído a aclarar el concepto de libertad humana en este terreno, figura S. Agustín. Durante toda su vida pública tuvo que defender la libertad humana contra errores diametralmente opuestos: contra los maniqueos que negaban la libertad y contra los pelagianos que la exageraban. Existe una amplia literatura acerca del problema de la libertad en S. Agustín. Siempre se alude a su obra *De libero arbitrio,* en la que defiende la libertad humana contra los ataques de los maniqueos, pero es de extrañar que hasta ahora no se haya tratado directamente su doctrina según aparece en su última obra *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum,* o más brevemente *Opus imperfectum.* Es extraño porque esta obra representa la última enseñanza del santo Doctor respecto al libre albedrío humano, expresamente explicada y defendida contra Julián, a cuya doctrina acerca de la libertad humana frente a Dios, el pecado y la gracia opone Agustín la propia, como doctrina de la Iglesia de su tiempo.

Propondremos en otra oportunidad, en detalle, la doctrina de Julián de Eclano. Nuestra intención ahora, es exponer la doctrina de Agustín tal cual se encuentra en su *Opus imperfectum.* De la doctrina de Julián diremos solamente lo que sea necesario para entender esta última.

Dice Julián: El hombre recibió de Dios, como don, su libre albedrío, sin poder rechazarlo. Esta facultad consiste en la posibilidad de hacer el bien y el mal. Poder hacer ambas cosas es tan esencial para esta libertad que sin ello no existiría. La voluntad no está, de sí, dirigida hacia un fin determinado; no existe en ella una tendencia hacia el bien como su objeto, sino que consiste en una total indeterminación; es completamente indiferente tanto frente al bien como al mal. Ahora bien, *en* tal facultad, pero no *por* ella, se origina el acto libre. Este acto es completamente independiente de Dios. Ni la gracia tiene influjo sobre él. Por lo tanto una gracia interna que afecte a la voluntad de alguna manera, no puede existir, es absurda.

El acto de la voluntad puede dirigirse, sin que alguien pueda impedirlo, tanto al bien como al mal. Nadie puede determinar a tal acto en su proceder. A causa del acto de su voluntad el hombre está fuera del dominio de Dios, emancipado de El. El hombre solo es dueño absoluto de este acto y por él recibirá premio o castigo. Dicho acto no tiene origen. Es algo que se hace por sí mismo, desaparece y se hace de nuevo. Solamente así, pretende Julián, queda resguardada su libertad. Porque si este acto dependiera de causas anteriores, si tuviera un origen, ya no sería libre. Por eso afirma Julián que el acto libre se origina *en* la facultad de la voluntad, pero no *por* ella.

El acto libre no tiene influjo sobre la naturaleza humana, no puede mejorarla ni empeorarla. En consecuencia, un pecado original no puede herir a la naturaleza humana, dado que, como acto libre, el pecado pertenece a la esfera o al mundo de los posibles, mientras que la naturaleza pertenece al mundo de las cosas necesarias. Estos dos mundos no tienen contacto entre sí y no pueden por eso influir el uno sobre el otro. Solo que el acto malo necesariamente lleva tras sí un *reatus*, una deuda, que se concibe como una sanción penal. Por el acto malo se recibirá necesariamente un castigo y por el acto bueno una recompensa consistente en la felicidad eterna que Dios *debe* al hombre.

El acto libre no puede ejercer influjo alguno sobre la naturaleza porque ésta pertenece al mundo de las cosas necesarias. La facultad libre pertenece a la naturaleza. Por consiguiente el acto libre no deja rastro en tal facultad, no puede cambiarla, mejorarla ni debilitarla. Bueno o malo es el acto libre; no hay una facultad mal o bien dispuesta, con mala o buena tendencia, con mala o buena inclinación. Por eso, el hombre es llamado bueno o malo solamente en cuanto espera premio o castigo. Virtud y vicio, recompensa y justo castigo, son posibles precisamente porque la voluntad como facultad es posibilidad para el bien y el mal, y porque el acto libre es acto libre del hombre solo sin otra ingerencia, sea que se trate de un acto malo o de un acto bueno con el cual uno está mereciendo la vida eterna.

Tal es, en resumen, la doctrina de Julián. Dejamos para otra oportunidad, como dijimos, exponerla en detalle y con las citas correspondientes, ya que merece especial atención por tratarse de la cabeza intelectual y sistemática del pelagianismo en su lucha contra Agustín y la Iglesia.

S. Agustín rechaza estas doctrinas enérgicamente. Veamos, pues, qué dice el Sto. Doctor acerca del libre albedrío en general, primeramente, y acerca de las relaciones entre libertad, pecado original y gracia, en seguida.

Según Agustín no pertenece a la esencia de la libertad poder hacer el bien y el mal. En caso contrario, Dios no sería libre (1). No porque el Dios inmutable no puede querer el mal está haciendo el bien forzosamente (2); pero esa es la conclusión que se impone si se acepta la definición de Julián (3).

Por consiguiente, la razón por la cual una virtud se constituye en un bien moral, no es que no se posee necesariamente y puede perderse. Dios posee todas las virtudes necesariamente, no puede perderlas, y tal necesidad no constituye un sufrimiento para El. Si se quiere llamarla necesidad habrá que llamarla una *necesidad verdaderamente feliz.* Es ridículo pensar con Julián que Dios, lleno de piedad y misericordia ha regalado al hombre, con la voluntad, la posibilidad de hacer el mal para que no sufriera la molesta necesidad de poder hacer solamente el bien (4).

Poder hacer el bien o el mal, poder pecar o no pecar, no es esencial para la libertad, sino un defecto de ella. Por su libertad el hombre es imagen de Dios; pero no por el hecho de poder pecar o no pecar, porque Dios es impecable, aunque libre. También el hombre es libre, mas no con la libertad de Dios. La recibió de Dios, pero no la tiene en la forma perfecta que Dios, que no puede pecar, la tiene (5). Parece que, según Agustín, Dios tiene la libertad perfecta precisamente porque para El es metafísicamente imposible pecar, y esto por ser un Ser inmutable e increado. Los ángeles y los hombres pudieron pecar abusando del don que Dios les había dado, porque eran creados de la nada y no de naturaleza divina (6).

Ningún ser puede pecar si es de naturaleza divina. como el Hijo y el Espíritu Santo "quoniam de illo sunt". La naturaleza divina no puede pecar porque no puede abandonarse a sí misma. No existe naturaleza alguna mejor que la divina hacia la cual Dios pudiese dirigirse o cuyo abandono fuese para Dios pecado. Los seres racionales, por el contrario, pueden pecar, aunque no deben hacerlo, porque no son de naturaleza divina (7).

Pecar es alejarse del ser. Dios, que desde toda la eternidad es la inmutable e infinita realidad, no puede, por eso, pecar; la criatura, en cambio, por ser creada de la nada, puede alejarse del verdadero ser y pecar. Como para Dios es imposible pecar, solamente puede querer el bien, y sin embargo posee la libertad en su grado máximo. Con esto se prueba ya que la libertad no consiste en una indiferencia absoluta frente al bien y al mal, sino que por naturaleza tiene una orientación hacia el bien. Si el mal como mal de alguna manera perteneciera al campo de acción de la libertad, Dios no la podría tener en su perfección suma. Hablamos del mal moral, del pecado. Si éste, por consiguiente, puede atraer a una libertad, es solamente porque tal libertad es imperfecta.

---

(1) *Opus Imperfectum* (*P. L.* XLV, 1040-1608), I, 100; cfr. III, 120.
(2) *Op. imp.* I, 101.102; cfr. VI, 10.11.
(3) *Id.* I, 103.
(4) *Id.* V, 61.
(5) *Id.* V, 38.
(6) *Id.* V, 38.
(7) *Id.* V, 31; VI, 19.

Antes de continuar con nuestra exposición será útil explicar bien qué entiende Agustín por "necesidad feliz". Julián había afirmado que no puede existir libertad donde no se puede hacer el bien y el mal. Poder hacer solamente el bien o el mal implicaría coacción, necesidad (8). Agustín le había contestado que en tal caso Dios estaría bajo coacción y necesidad, dado que solamente puede querer una cosa, el bien (9). Ahora bien, tal estado de cosas no destruye la libertad, según Agustín; poder hacer únicamente el bien o únicamente el mal indica la existencia de una libertad en su grado más perfecto o en su grado ínfimo.

Necesidad y libertad no son para él, necesariamente, dos cosas contradictorias. Podríamos interpretar a Agustín, sin hacerle violencia, de la siguiente manera: Libertad no dice indiferencia absoluta frente al bien y el mal, sino orientación hacia el bien, en cuya posesión la facultad volitiva encuentra su perfecta quietud. La posesión definitiva de aquel bien que satisface completamente a la voluntad, excluye necesariamente la posibilidad de dirigirse contra él. En tal situación la voluntad no puede ya querer el mal, por ser un bien aparente y contrario al bien denifitivo que la voluntad ya encontró. Y algo más. En tal situación la voluntad abrazará necesariamente su bien y esta necesidad será exigida y causada por su libertad. En efecto, estando la voluntad libre frente al bien, frente al objeto en que todas sus fuerzas y deseos encuentran su última satisfacción completa, lo abrazará con todas las fuerzas de su ser. En esto radica la perfección de su libertad, en entregarse con todas las fuerzas a su disposición, libremente, a éste su último objeto bueno definitivo. La facultad del libre albedrío es una potencia que busca su actualización definitiva. Sería una estulticia creer que esta potencia perdiese su esencia, su naturaleza, su libertad, precisamente en el momento en que encuentra su perfección definitiva alcanzando aquel objeto que llena todas las potencialidades de su ser. Por eso puede decir Agustín, que aquella feliz necesidad, que no va contra la libertad en sí, está en Dios por su naturaleza, mientras que nosotros la recibiremos como recompensa por nuestras buenas obras (10).

Por lo tanto, para ser libre no se necesita poder hacer el bien y el mal; si así fuera, Dios no sería libre. Pero ni siquiera la libertad creada incluye necesariamente esa doble posibilidad. Precisamente porque Agustín rechaza el concepto de libertad de Julián, puede presentar un concepto de libertad jerárquicamente ordenada que comprende tanto la libertad de Dios como la de las criaturas y reconcilia en sí armónicamente los conceptos de libertad y necesidad que parecen excluirse mutuamente.

Dios posee la libertad perfecta aunque solo puede querer el bien (11). La

---

(8) *Id.* V, 61.
(9) *Id.* I, 103; cfr V, 61
(10) *Id.* V, 61; V, 38; cfr. V, 62; I, 103.
(11) *Op. imp.* V, 31: *...quoniam natura Dei nec peccare vult posse nec potest velle...*
Id. V, 38: *...et ideo summe maximeque habens liberum arbitrium, peccare tamen non potest Deus...*
Id. VI, 19: *...quando non poterimus servire peccato sicut nec ipse Deus: sed nos gratia ipsius, ille vero natura...*

libertad creada puede dirigirse también hacia el mal, aunque la voluntad en sí está ordenada y dirigida hacia la felicidad ([12]). Puede abrazar el mal bajo la imagen de un bien aparente, y por eso ser creada de la nada ([13]). Sin embargo la posibilidad de querer el mal no es tan esencial a la libertad como para que ésta se pierda si dicha posibilidad desaparece. La libertad creada es diferente de la divina porque la criatura puede tomar un mal como un bien aparente. Esto no quita que Dios pueda influir sobre el hombre y perfeccionar su libertad de tal manera que ésta no pueda ya querer el mal, sin que por eso la destruya. Mas, así como el hombre, según Agustín, puede por la gracia de Dios perder el poder de hacer el mal, también puede, por castigo, perder el poder de hacer el bien, sin que por eso su libertad desaparezca. En el ámbito de la libertad creada, reina, por eso, también cierta jerarquía, según imita más o menos la libertad perfecta de Dios.

La libertad creada más perfecta es la de los ángeles y santos en el cielo. Su perfección consiste en que con ella se puede únicamente querer el bien, y no pecar. Angeles y santos se merecieron esa libertad perfecta por el buen uso de aquella libertad imperfecta que era capaz de hacer el bien y el mal ([14]).

La libertad de los ángeles antes de su glorificación o beatificación definitiva era como la libertad del demonio y de Adán antes de sus respectivas caídas. Propio de ella era poder pecar y no pecar, sin que debiera pecar. Tal libertad era ya un gran bien, pero mayor era aquél prometido al buen uso de esa libertad como recompensa, a saber, su conversión en una libertad que, como la divina, ya no podría hacer el mal. Adán y los demonios usando mal de su libertad se hicieron indignos de esa recompensa, mientras que los ángeles buenos la consiguieron. Ambos, ángeles y hombres, pudieron pecar porque eran criaturas; pero los ángeles mutaron su libertad imperfecta por una más perfecta; perfeccionaron con la gracia de Dios la libertad que incluía posibilidad para pecar, consiguiendo así una libertad que, como la de Dios, no permite ya el pecado ([15]).

La gracia de Dios produjo esa libertad más perfecta en la criatura. También los hombres la recibirán cuando, después de una vida grata a Dios, se reúnan con los ángeles en el cielo. Entonces gozarán de la misma libertad que excluye la posibilidad del pecado. Tendrán entonces aquella libertad que Dios posee por naturaleza y la creatura por la gracia divina ([16])

---

(12) *Id.* VI, 11: *...hominis vero liberum arbitrium congenitum... illud est, quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt, quae ad beatitudinem ducunt...*
Id. VI, 12: *...inmutabilis autem... illa libertas est voluntatis, qua beati omnes esse volumus et nolle non possumus...*
Id. VI, 26: *...Natura, quid sic appetit, ut beatitudinem? Denique liberum arbitrium quod de hac re habemus, ita nobis naturaliter insitum est, ut nulla miseria nobis auferri possit, quod miseri esse nolumus et volumus esse beati...*

(13) *Id.* V, 31.

(14) *Id.* I, 102. 103; VI, 19.

(15) *Id.* VI, 19: V, 58; cfr. V, 38. 56. 61. 62; VI, 10. J. Gredt, *Elementa philosophiae.* Freiburg[7] (1937), II, 330 (nota), llama al acto de la voluntad de los santos en el cielo, "voluntarium perfectum non liberum sed liberum virtualiter eminenter".

Ahora bien, mientras la libertad creada alcanza en los ángeles y santos su más alta perfección, en los demonios y condenados llega a su nivel más bajo. Antes de su caída, la libertad del demonio era igual a la de los ángeles antes de su exaltación. Como ellos el demonio podía hacer el bien y el mal sin que nada le forzara a hacer esto último. Pero en vez de ganarse una libertad más perfecta, como los ángeles, el demonio perdió, por el mal uso de su libertad, aquella que poseía y recibió una que solamente le deja hacer el mal. Premio y castigo se corresponden. Mientras los ángeles recibieron como premio una libertad que ya no los deja pecar, el demonio recibió, como castigo, una libertad que ya no lo deja hacer el bien (17). El demonio perdió en forma definitiva la voluntad libre para hacer el bien, pero conserva la libertad: libertad para hacer únicamente el mal. La definición de libertad dada por Julián (poder hacer el bien y el mal) es por consiguiente inaplicable a Dios, a los ángeles y santos, y a los demonios y condenados del infierno.

Si la definición de Julián fuera correcta, dice Agustín, ángeles y santos deberían tener todavía la facultad de pecar. Deberíamos temer una posible nueva caída de los ángeles y sospechar de los santos en el cielo (18). Deberíamos aceptar, además, la posibilidad de una conversión del demonio y de los condenados, doctrina que se atribuye a Orígenes y que la fe católica rechaza (19). Pero no es así. Antes bien debemos creer que la criatura racional al principio fue capaz de recibir tanto lo bueno como lo malo, y que amando una de las dos cosas debía adquirir, como premio o castigo, el ser capaz únicamente para el bien o para el mal (20).

Quisiera volver nuevamente a lo dicho respecto a los conceptos de "necesidad" y "libertad" en Agustín. Poder hacer únicamente una cosa no indica, según él, falta de libertad, porque su concepto de libertad es diferente del de Julián. Agustín usa en sus investigaciones no solamente un método experimental-psicológico sino también un método metafísico-teológico. Su concepto de libertad tiene una estructura ontológica, por decirlo así, que es su punto de partida.

A causa de esta estructura existe, como ya dijimos, en la voluntad, una relación trascendental hacia el bien en general. La experiencia nos enseña, dice Agustín, que todos los hombres quieren ser felices y esta tendencia hacia la felicidad está inseparablemente unida a la voluntad. Por eso posee la suma libertad aquél que es la felicidad en sí mismo: Dios. En ese contexto habla Agustín de aquella "feliz necesidad" que ya mencionábamos y que Dios posee por naturaleza, los ángeles y santos por gracia, y que nosotros tenemos prometida como premio si vivimos aquí en la tierra conforme a los mandatos de Dios.

Aquí en la tierra el mal objetivo puede presentarse a nuestra voluntad

---

(16) *Id.* VI, 19 (y ver las citas 14 y 15).
(17) *Id.* V, 47; cfr. I, 103; V, 58; VI, 10. 18. 22.
(18) *Id.* V, 58.
(19) *Id.* V, 47.
(20) *Id.* V, 58; cfr. I, 103.

como un bien aparente, y de ahí que podamos pecar, hacer el mal. Pero con esto no es lesionada la tendencia de la voluntad hacia el bien. Precisamente a causa de ella Dios puede perfeccionar la libertad creada imperfecta, de tal manera que llegue a querer solamente el bien sin perder por eso su libertad. En efecto, Dios puede ayudar a la criatura a conseguir aquel bien concreto que llenará toda la potencialidad de la voluntad hacia el bien, de tal manera que esta voluntad *no quiera* ya dejar ese bien. Este bien concreto es Dios mismo. Cuando Dios ha sido captado por la voluntad de tal manera que satisface toda la tendencia de la voluntad hacia la felicidad, ésta no quiere abandonarlo, y por consiguiente no podrá ya pecar; sin que eso signifique perder su libertad. La voluntad estará entonces bajo el dominio de aquella "feliz necesidad", de la cual hablábamos. Desde este punto de vista se comprenderá también por qué, según Agustín, los condenados, con el demonio, podrán hacer solamente el mal conservando sin embargo su libertad. El mal puede aparecer bajo la imagen del bien y atraer la voluntad. Aquella criatura a la cual gusta solamente el mal, hará solamente el mal, y esto libremente ([21]). La voluntad del demonio fue apartada de tal manera de Dios por el pecado, que todo lo que tenga relación con El ya no le place. Por lo tanto el demonio ya no puede apetecer aquellos bienes objetivos que tienen relación con Dios, porque ya no constituyen un bien atractivo para su voluntad. Para el demonio y los condenados únicamente el mal será un objeto apetecible. Sin embargo, poder apetecer solamente el mal como bien constituye para ellos un gran tormento ([22]).

Explicaremos esta idea todavía algo más cuando expongamos la doctrina de Agustín acerca de las relaciones entre la gracia y la voluntad, y el pecado original, porque ella nos da la clave para entender su pensamiento al respecto. Esto es, si el hombre pierde por el pecado el sabor, por decirlo así, de las cosas divinas, ya no podrá hacer el bien porque ya no le gusta, porque ya no quiere. Si, al contrario, la gracia le devuelve al hombre este gusto por las cosas de Dios, entonces hará el bien porque le agrada, porque está de acuerdo con las tendencias concretas de su voluntad. Aunque el hombre en el primer caso pueda hacer solamente el mal y en el segundo solamente el bien es, sin embargo, en ambos casos, libre porque actúa conforme a los deseos de su voluntad.

Por eso dijimos que Agustín procede en sus investigaciones acerca de la libertad no solamente como psicólogo sino también como metafísico y teólogo. La facultad volitiva tiene una estructura ontológica dirigida hacia el bien en general. Cuando el bien subjetivo de la voluntad se identifica con el bien objetivo, la voluntad hará el bien; si no se identifica, obrará mal. Pero en ambos casos obrará libremente, porque hace aquello que corresponde a su manera de ser. De ahí que Agustín pueda decir con toda razón que no existe cosa más absurda que afirmar que la voluntad puede querer el bien contra su voluntad ([23]), contra su querer.

---

(21) *Id.* V, 47; V, 58.
(22) *Id.* V, 58.
(23) *Id.* I, 101; VI, 11.

Por consiguiente es falsa la doctrina de Julián, según la cual el libre albedrío consiste en la posibilidad de hacer el bien y el mal; y es falso afirmar que la voluntad es tan independiente y encerrada en sí misma que ni Dios ni el pecado pueden influir sobre ella. Ya dijimos que ángeles y santos consiguieron por la gracia de Dios aquella libertad perfecta que excluye la posibilidad del pecado. Dijimos también que el demonio, a causa de su pecado, se consiguió una libertad que solamente le permite pecar. Así como Dios posee la libertad perfecta porque en El coincide por naturaleza el bien de la voluntad con el bien objetivo, así poseen los ángeles y santos la libertad creada más perfecta porque en ellos se identifica, a causa de la gracia de Dios, para toda la eternidad, el bien de la voluntad con el bien objetivo. Los condenados, por el contrario, poseen la libertad creada ínfima, porque en ellos nunca se identificará el bien de su voluntad con el bien objetivo. Entre la libertad de los santos y la de los condenados está la de los hombres aquí en la tierra, que aparece en tres formas diferentes: la libertad de Adán antes de la caída, la del hombre después del pecado original y la del hombre redimido. Hablaremos de esta triple libertad al exponer la doctrina de Agustín acerca de la libertad y el pecado original.

Tratando en este capítulo de la doctrina de Agustín acerca de la voluntad libre en general, debemos exponer brevemente su juicio acerca de la doctrina de Julián sobre la voluntad como facultad y como acto.
mo acto.

Según Julián el acto voluntario es un movimiento del alma libre de toda coacción, *motus animi cogente nullo*. Por eso no tiene origen, pues si lo tuviera no podría ser libre de coacción, conforme al principio *naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur*. Dijimos al comienzo que, según Julián, la naturaleza pertenece al mundo de las cosas necesarias mientras que el acto libre pertenece a la esfera o al mundo de las cosas posibles. Los dos mundos no tienen contacto entre sí y por eso no pueden influirse mutuamente.

Agustín juzga todas estas doctrinas absurdas. ¿Cómo puede algo que se hizo y no siempre fue, no tener origen? Afirmar que el acto voluntario no puede tener origen porque existe libre de coacción, es afirmar que tampoco el hombre tiene origen, porque él también existe sin que lo obligaran a existir. En efecto no lo obligaron a aceptar su existencia, puesto que antes de su existencia no existió. Y sin embargo, según Julián, el hombre fue obligado a existir porque tiene una naturaleza y todo lo que tiene naturaleza pertenece al mundo de las cosas necesarias (24). La doctrina de Julián es, por lo tanto, totalmente absurda. Hay que aceptar que el acto voluntario viene de alguna parte, tiene origen, sin que por esto deje de ser un acto libre. Como todo el mundo sabe de donde proviene, nadie lo pregunta. El acto voluntario pertenece a su sujeto. El acto voluntario del ángel es del ángel, el del hombre del hombre y el de Dios de Dios. Y cuando Dios produce *en* el hombre un acto voluntario bueno, lo hace para que el acto proceda de aquél a quien pertenece la facultad de la voluntad. Es algo semejante al caso de la descendencia de

---

(24) *Id.* V, 41.

un hombre de otro. No porque Dios crea a los hombres estos dejan de ser nacidos de otros hombres ([25]).

Y si natural es solamente aquello que debe ser y no aquello que no es pero puede ser, entonces las relaciones entre los sexos, la concepción, el comer, no serían cosas naturales. Solo lo serían las potencias para poner esos actos, puesto que las recibimos con nuestra naturaleza, pero no su uso ([26]). Además, si el acto voluntario nada tiene que ver con la naturaleza ni con la facultad de la voluntad, si ni siquiera es producido por ella sino que solamente se origina en ella, ¿cómo puede entonces la naturaleza humana ser condenada a causa de estos actos voluntarios cuando son malos? Angeles y hombres son naturalezas. Si el acto voluntario malo no puede ser atribuído a la naturaleza, ella no puede en justicia ser condenada ([27]).

Como se ve, la doctrina de Julián acerca del acto voluntario destruye la unidad en la naturaleza humana, en cuanto pone a tal acto como algo totalmente separado, sin esencia y origen, al lado de la misma naturaleza humana. Para Agustín, al contrario, el hombre es una unidad en sí. No conoce este ser híbrido de Julián constituído por esta rara facultad de la voluntad y por este raro acto voluntario. Según Agustín el hombre es responsable de sus acciones y puede ser castigado o premiado porque el acto voluntario procede de la naturaleza humana y de tal manera que el acto bueno es producido por Dios en el hombre sin que por esto la libertad del acto se pierda, mientras que el acto libre malo es producido por el hombre solo ([28]).

Antes de terminar este capítulo quisiéramos agregar algo respecto a aquella tendencia hacia la felicidad que nace inseparablemente con la voluntad del hombre ([29]). Agustín llama a esa tendencia según la cual todos queremos ser felices, *liberum arbitrium*. ¿Quiere acaso Agustín identificar la voluntad libre con tal tendencia? De ninguna manera. El mismo dice que dicha tendencia no basta para que el hombre alcance realmente la felicidad. Para alcanzarla se necesita la facultad de la voluntad y la gracia ([30]). Sin embargo puede llamarla *liberum arbitrium* porque es como el fundamento, la base, del libre albedrío. Diríamos que la llama así en virtud de una *analogia attributionis.*

El hombre lleva dentro de sí un deseo insatisfecho de felicidad que está dirigido hacia el bien en general. Este deseo actúa como una fuerza, una energía que mueve a la voluntad en sus distintas actividades y la hace elegir tal o cual objeto porque está de acuerdo con esa tendencia suya. Si tal tendencia no existiera dentro de la voluntad, y esta fuera pura indiferencia, como piensa Julián, pura receptividad sin una determinada estructura dirigida hacia el bien, nunca se decidiría la voluntad para un acto determinado por no existir un nexo, un lazo de unión entre la facultad volitiva y el objeto que se le pre-

---

(25) *Id.* V, 42.
(26) *Id.* V, 46. 49. 55.
(27) *Id.* V, 62. 56. 57. 59. 60. 61.
(28) *Id.* V, 42.
(29) *Cfr.* nota (12).
(30) *Id.* VI, 26.

senta. En efecto, si la potencia de la voluntad no tuviese su objeto específico y fuese indiferente frente a cualquier objeto, nunca se actuaría, por faltarle a la potencia su objeto correspondiente, que la puede actuar. Pero esto no sucede, porque la voluntad no es pura indiferencia sino que está esencialmente dirigida hacia el bien como tal. He ahí por qué puede la voluntad elegir los más diversos objetos que en sí representan de alguna manera un bien, sin estar obligada a elegir un bien determinado hasta que encuentre aquél objeto al cual se entregará con todas las fuerzas de su potencia porque la llenará por completo.

Nos parece que Agustín puede llamar *liberum arbitrium* a esta tendencia hacia la felicidad porque constituye el fundamento para la actividad volitiva en cuanto la hace posible. Son pocos los lugares en los que Agustín designa a esa tendencia con el nombre de *liberum arbitrium* ([31]). Generalmente lo usa para designar aquello que nosotros llamamos de la misma manera, a saber, aquella facultad con la cual el hombre *hic et nunc* prefiere un bien concreto a otro, inclinándose hacia el uno y rechazando el otro. Pero esto no quita que —según nuestra opinión— la doctrina acerca de la voluntad como tendencia hacia el bien constituya la clave para comprender la doctrina de Agustín acerca de la voluntad libre. Queremos por eso, de nuevo, resumir brevemente la doctrina de la voluntad libre en Agustín como nosotros la vemos, aunque tengamos que repetir cosas ya dichas.

Con la voluntad libre está inseparablemente unida la tendencia hacia la felicidad *quo beati esse volumus* ([32]). Para conseguirla debemos vivir bien, *bene vivere* o *bene agere*. Bajo estas expresiones Agustín entiende una vida objetivamente buena, es decir según la voluntad de Dios. En el capítulo siguiente, al hablar del pecado original y sus consecuencias, diremos qué es esta vida objetivamente buena en concreto, según Agustín. Baste decir aquí que ese *bene vivere* no puede ser conseguido por el hombre, según Agustín, sin la gracia de Dios. *Hoc liberum arbitrium adiuvatur per Dei gratiam, ut quod naturaliter volumus, hoc est, beate vivere, bene vivendo habere possimus* ([33]).

Agustín concibe la gracia que influye en la voluntad, sobre todo como *caritas, amor Dei,* como explicaremos en otro capítulo. En virtud de esta tendencia hacia el bien que pertenece a la estructura esencial de la voluntad, ésta puede ejercer actividades concretas, pues busca en la realidad concreta aquel bien que satisface a aquella tendencia.

Cuando está bajo el influjo de la gracia, de la *caritas*, el bien concreto elegido coincide con un bien objetivo. De ese modo la gracia hace que pueda vivir bien y conseguir así el vivir siempre felizmente; por el *vivere bene* mediante la gracia llegará al *beate vivere* en el cielo. Pero cuando no tiene la gracia, también debe buscar la satisfacción de aquella tendencia de su volun-

---

(31) *Id.* VI, 11. 12. 26. Santo Tomás en su obra *De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 20 llama también a este impulso hacia la felicidad "libera voluntas". Dice: ...*Habemus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet...*

(32) *Id.* VI, 26.

(33) *Id.* VI, 26.

tad. No pudiendo elegir un bien objetivo en el sentido de Agustín, la satisfacerá eligiendo un objeto que subjetivamente se le presente como tal.

Lo que interesa a la voluntad como tal en su esfera experimental vital, es el bien subjetivo. El bien objetivo le interesa bajo el aspecto ontológico, en cuanto solamente él puede realmente satisfacerla definitivamente. Lo que la voluntad apetece bajo el punto de vista psicológico-vital es el bien subjetivo. La gracia tiene que hacer que tal bien se identifique con el bien objetivo. Si por falta de gracia no resulta así, ni la actividad psicológica de la voluntad, ni su estructura ontológica, experimentan por eso un cambio. También en ese caso la voluntad apetecerá aquel objeto que subjetivamente le gusta, aunque objetivamente considerado sea un mal. Debemos recordar aquí todo lo que dijimos acerca de la libertad de los ángeles, santos y condenados.

¿Cuándo actúa entonces el hombre libremente? Cuando capta un objeto que no está en desacuerdo con la tendencia de su voluntad subjetivamente considerada, hacia la felicidad. Así la voluntad libre, como tendencia hacia la felicidad, es el fundamento y la base de las actividades de la voluntad libre en el sentido corriente [34].

Como se ve, para Agustín el punto de partida para explicar el concepto de la voluntad es su estructura ontológica como tendencia hacia la felicidad. Partiendo de aquí explica sucesivamente la facultad y sus actividades. En Dios esta tendencia no existe formalmente como tendencia, sino como eterna, perfecta actualización. La voluntad divina se identifica con el bien objetivo supremo, la esencia divina. En las criaturas, al contrario, esta voluntad se encuentra como tendencia no actualizada sino por actualizar. Hay que satisfacerla por medio de una actividad conforme a dicha tendencia. La voluntad obra conforme a su manera de ser cuando capta un objeto que, por lo menos subjetivamente, es un bien para ella.

Agustín toma a la voluntad, podríamos decir, de dos maneras: como tendencia hacia la felicidad y como facultad que trabaja para satisfacer tal tendencia. La primera concibe a la voluntad como algo estático, permanente, que espera su actualización; la segunda, como algo dinámico, que con su actividad quiere satisfacer aquella tendencia. En ambos casos estamos frente a la misma voluntad, una vez tomada como potencia fundamental básica, la otra como un camino para actuar a la potencia. El punto de partida de la investigación de Agustín no lo constituye la voluntad como facultad de elección sino la voluntad en su estructura ontológica como tendencia hacia la felicidad. La facultad de elección es, por decirlo así, algo accidental para la voluntad considerada como el poder de decidirse entre dos objetos concretos. Esta facultad es algo accidental y necesariamente presente en la voluntad únicamente mientras ésta no haya encontrado aquel bien concreto que la llena por completo. Ya dijimos que en tal caso la voluntad abrazará necesariamente ese bien sin que dicha necesidad implique falta de libertad.

Contrariamente a Agustín, Julián concibe a la voluntad solamente como

(34) J. Mausbach, *Die Ethik des Hl. Augustinus*, II, 256. Herder, Freiburg im Br. 1929, 2a. ed. augm.

facultad de elección. Para que sea facultad de elección y por eso libre, la voluntad debe tener siempre el poder de elegir tanto el bien como el mal, sin limitación en cuanto a los objetos. Siempre debe permanecer en la voluntad esta libertad de elección. Agustín, al contrario, no concibe a la voluntad esencialmente como libertad de elección sino como una facultad en la cual aparece esta libertad de elección mientras no haya conseguido su último bien definitivo. Libertad de elección significa también para él indiferencia activa frente a los bienes concretos que no son el bien concreto último definitivo, porque frente a éste se acaba, según Agustín, la libertad de la elección. Pero no termina la libertad, como cree Julián para quien no puede existir libertad donde no se puede al mismo tiempo elegir lo contrario.

Según Agustín la voluntad no puede dejar de desear y amar el último bien concreto definitivo. Habiéndolo conseguido no puede ya dejarlo para elegir otro bien. Infaliblemente lo abrazará con todas las fuerzas de sus potencias; ya no puede dejarlo porque no quiere. Libremente lo aceptará para siempre con una libertad que podríamos llamar libertad plena, perfecta, actualizada totalmente.

II PECADO ORIGINAL Y LIBRE ALBEDRIO SEGUN S. AGUSTIN

La libertad de Adán en el Paraíso era, según Agustín, como la del ángel que aún no había conseguido la bienaventuranza eterna. Adán pudo pecar porque era criatura, pero no debió pecar (35). La definición de voluntad de Julián: voluntad es posibilidad para lo bueno y lo malo, sería aplicable literalmente a Adán (36), si bien Agustín seguramente no habría hecho válido para Adán lo que Julián entiende bajo tal definición.

Cuando se sostiene que la naturaleza humana de Adán fue creada de tal manera que era capaz de bien y de mal, no se debe por eso negar que ella hubiera podido llegar a un estado en que solamente habría sido capaz de hacer el bien. Ella debía alcanzar esa perfección no pecando. Si ya es un bien poder no pecar, aunque se pueda pecar, es un bien mayor no poder ya pecar. Eso debía merecerlo el hombre por sus acciones aquí en la tierra. Por el buen uso de ese bien menor, a saber la libertad que deja aún la posibilidad de pecar, debía merecer ese bien mayor que es la libertad que excluye la actual posibilidad de pecado (37).

Dios no constriñó a Adán a conservar la buena voluntad con que lo creó. Adán tenía en su poder permanecer para siempre en esa buena voluntad o transformarla en una peor, como realmente hizo. El mandamiento que Dios dio al hombre, podía ser observado por éste sin esfuerzo, o transgredido. Sólo que la observancia no terminaría sin mérito, ni la transgresión sin castigo (38).

---

(35) *Op. Imp.* V, 38.
(36) *Id.* V, 40; cfr. V, 51. 54.
(37) *Id.* V, 58.
(38) *Id.* V, 61; VI, 15.

Por eso no tachamos de heréticos, en modo alguno —advierte Agustín—, a aquellos que sostienen que el justo Dios ha creado al hombre libre para el bien. Al contrario, Adán fue creado así [39]. Adán poseyó tal voluntad libre, que libremente pudo perpetrar un sacrilegio o dejar de hacerlo, libremente pudo cometer o no un asesinato de un pariente, obedecer a Dios que mandaba o al demonio que persuadía [40]. Si Adán empero no hubiese pecado, aunque pudiera pecar, como premio se le habría dado no poder ya más pecar, bajo una más grande felicidad [41]. La naturaleza humana está ahora por lo tanto deteriorada... no trajo la culpa la naturaleza humana, sino el pecado de Adán, a quien fue planteada la corrupción de la naturaleza como pena. El pecado de Adán fue pues perfectamente libre. Pudo cometerlo o no [42].

Puesto que Adán no fue creado de tal manera que pudiese pecar sin castigo, no es extraño que como pena por su pecado perdiese su justicia original y no pudiese más obrar rectamente. Incluso no es de maravillarse que por cada una de las buenas obras anteriores a su caída no consiguiese ese gran don gracias al cual no se podría en modo alguno pecar más; porque Adán no obró hasta el fin de su tiempo de prueba en la práctica de la justicia. Con todo debía, ya en esta vida, recibir sin la muerte lo que los santos obtienen después de la muerte en el cielo [43].

La situación original de Adán es llamada, por eso, por Ambrosio *umbra vitae*. Adán pudo caer de ella, pero no obligado, y por tanto libremente. Nosotros, en cambio, peregrinamos ahora *in umbra mortis* y somos liberados de esa sombra de muerte sólo por la gracia de Cristo y no por nuestro mérito [44]. Debido a que Adán era libre para hacer el bien y el mal, no se le pudo aplicar la frase del Apóstol a los Romanos 7, 19: "No hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco" [45].

A Adán es aplicable esa definición de pecado según la cual éste es la voluntad de hacer o guardar lo que la justicia prohibe, definición que supone a la voluntad libre también para no poner la acción. Porque en Adán no había nada que lo empujase al pecado y le permitiese exclamar "no hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco". Adán obró libremente lo que prohibe la justicia, y libremente hubiera podido dejarlo. La acción de Adán fue por lo tanto sólo pecado y no pena del pecado, ni pecado y pena del pecado simultáneamente. También otros hombres —agrega Agustín— pueden hacer actos que sean solamente pecado —a saber los hombres salvados— y a pesar de eso no son tan libres como lo fue Adán cuando cometió el pecado [46].

La pregunta ahora es: ¿puede alguien, en nuestro caso Adán, por un pecado, perder la libertad para el bien?, y la libertad sólo para el mal, que queda.

---

(39) *Id.* II, 7.
(40) *Id.* III, 109. 110.
(41) *Id.* VI, 5.
(42) *Id.* VI, 10.
(43) *Id.* VI, 12.
(44) *Id.* VI, 12.
(45) *Id.* VI, 13.
(46) *Id.* I, 47.

¿es verdadera libertad? Agustín mismo precisa esa cuestión cuando se dirige en la siguiente forma a Julián:

...inter nos quaestio verteretur, utrum malo usu liberi arbitrii, cum quo homo creatus est, vitiari potuerit ista libertas, ne ad bene vivendum, qui male vixit, esset idoneus, nisi gratiae virtute sanatus;... invenimus... hominem dicentem: "non quod volo facio bonum, sed quod nolo malum, ago" (Rom. 7, 19). In quibus verbis evidenter apparet, liberum arbitrium in malo usu suo esse vitiatum... Sed hoc vos non vitiatae in primo homine naturae humanae, sed malae consuetudinis cuiusque tribuitis, quam sibi praevalentem volens nec valens homo vincere suamque libertatem ad bonum perficiendum integram non inveniens, dicere ista compellitur... (47). Y refiriéndose a la misma frase de S. Pablo ya citada, Agustín comenta:
Quem vos non vultis vitiata origine, sed praevalente mala consuetudine laborare; ac sic etiam vos fatemini liberum arbitrium male se utendo, posse deficere; et non vultis illud tam grandi peccato, ut omni mala consuetudine fuere majus et pejus, vitiari potuisse in humana natura liberum arbitrium; in qua depravanda malam consuetudinem tantum dicitis posse, ut se perficere bonum clamet homo velle, nec posse. (48).
En otro lugar dice Agustín: *...Sed hic etiam persistenti tibi atque asseveranti libertatem bene agendi seu male, suo malo usu perire non posse, respondeat beatus Papa Innocentius, Romanae antistes ecclesiae; qui rescribens in causa vestra episcopalibus conciliis Africanis: "Liberum arbitrium olim ille perpessus, dum suis inconsultius utitur bonis, cadens in praevaricationis profunda demersus, nihil, quemadmodum exinde surgere posset, invenit; suaque in aeternum libertatem deceptus, huius ruinae latuisset oppressu, nisi eum post Christi pro sua gratia relevasset adventus". Videsne quid sapiat per ministrum suum fides catholica? Vides possibilitatem standi et cadendi sic habuisse hominem, ut si cecidisset, non eadem possibilitate, qua ceciderat, surgeret, culpam scl. sequente suplicio. Propter quod Christi gratia, cui miserabiliter estis ingrati, quae iacentem revelaret, advenit.*
In alia quoque epistola, quam vobis ipsis scripsit ad Numidas: "ergo, inquit, Dei gratiam conantur auferre, quam necesse est, etiam restituta nobis status pristini libertate, quaeramus". Audis restitui libertatem, et non periisse contendis; atque humana voluntate contentus divinam non petis gratiam, quam libertas nostra etiam in statum pristinum restituta sibi esse necessariam intelligit... (49).

Puesto que el hombre se puede causar la muerte por sus propias fuerzas pero no puede volver a darse la vida, no es tan sin sentido admitir que Adán por su propia fuerza destruyó la libertad de su voluntad para el bien sin que pudiese volver a darse esa libre voluntad por sus propias fuerzas (50). La naturaleza que ha pecado y perdido su libertad en Adán, peca, ahora también, de otra manera que como pecó en el paraíso (51). Sin la gracia no puede evi-

---

(47) *Id.* VI, 13; cfr. VI, 11. 17; I, 67. 69. 91. 105.
(48) *Id.* VI, 12; cfr. n. 13.
(49) *Id.* VI, 11.
(50) *Id.* VI, 12. 15.
(51) *Id.* V, 28; cfr. V, 51.

tar ahora el pecado ([52]). De Dios era la buena voluntad libre. Solo El puede ahora restituir lo que se perdió por el pecado de Adán ([53]).

Es cierto que el hombre posee también una libertad que no le puede ser quitada ni él puede perder. Es aquella libertad de la voluntad por la que todos queremos ser felices. Pero ella no basta para ser verdaderamente felices ya que no lo coloca en situación de poder verdaderamente obrar bien, manera como podría alcanzar realmente la bienaventuranza ([54]).

Agustín sostiene pues efectivamente que por el pecado de Adán se perdió la libertad para el bien. Con eso se coloca en directa contradicción con Julián, según el cual la libertad incluye esencialmente posibilidad para el bien y el mal. Por eso ataca Julián la enseñanza de Agustín sobre el pecado original y la gracia tan vigorosamente, acusándolo de destruir el libre albedrío humano.

Según Agustín el libre albedrío no resulta de ninguna manera destruído, como mostramos en el capítulo precedente, porque su concepto de libertad no es esencialmente la posibilidad dada para el bien y el mal. En esto insiste expresamente en el mismo lugar en que cita al Papa Inocencio como testigo de que una perdida libertad es restituída por la gracia. Si, en verdad, sólo hubiese libertad donde se da posibilidad para el bien y el mal voluntarios, Dios no sería libre, puesto que El no puede pecar ([55]). Vamos a citar ahora algunos pasajes en los que Agustín expresamente sostiene que por el pecado de Adán no se perdió la entera libertad humana, sino sólo la libertad para el bien. Dichos pasajes deben ser traídos a colación cuando en el curso de la controversia con Julián nos topamos con textos en los que afirma que la libertad humana fue destruída por el pecado de Adán. En ellos Agustín dice que se perdió aquella libertad que Adán poseyó en el paraíso, a saber la libertad para el bien y el mal. Pero no quiere decir que el hombre no sea en general libre. La libertad para el mal permanece. La enseñanza de Agustín difiere del cielo a la tierra de la de Lutero, según quien por el pecado original se perdió toda libertad. Para Agustín el hombre es realmente libre, aungue sólo en el mal. Pero porque es libre —libre en el mal— es responsable de sus actos.

> *Quis nostrum dicat* —opone a Julián—, *quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de genere humano? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum inmortalitate iustitiam: propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino in Evangelio suo: "Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis"* (Jn. 8, 36), *utique liberi ad bene iusteque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adhuc adeo in peccatore non periit, ut per eum peccent, maxime omnes, qui cum delectatione peccant et amore peccati, et eos placet quod libet eos...*

---

(52) *Id.* V, 29.
(53) *Id.* V, 61; cfr. 76. 79. 80. 82. 83. 84. 86.-88. 90. 94. 104. 105; III, 101. 105. 109. 110. 115. 118. 120. 163. etc.
(54) *Id.* VI, 12. 11.
(55) *Id.* VI, 11.

quia nec liberum in bono erit, quod liberator non liberaverit; sed in malo liberum arbitrium habet, cui delectationem malitiae vel occultus vel manifestus deceptor insevit vel sibi ipse persuasit... si iam in aetate sunt, ut propriae mentis utantur arbitrio, se in peccato suo retinentur voluntate et a peccato in peccatum sua voluntate praecipitantur... Sed haec voluntas quae libera est in malis quia delectatur malis ideo libera in bonis non est... Nec potest homo boni aliquid velle, nisi adiuvetur ab eo... (56).

Estas palabras de S. Agustín en su obra *Contra duas epist. Pelagianorum*, citadas por Julián en su contra, son reconocidas por él como conformes con su idea.

También es interesante este pasaje porque muestra el gran significado que tiene el elemento placer en la doctrina de la voluntad de Agustín. Lo indicamos ya en el capítulo precedente. La voluntad es libre en el mal, el mal le agrada, *quae libera est in malis, quia delectatur malis* (57). O en otro lugar: *Sunt enim quos peccare ita delectat, ut nolint oderintque justitiam* (58). Para Agustín la prueba de la libertad parece estar en que el acto agrada a la capacidad de querer de alguna manera. Porque la voluntad no se dirigiría libremente a su objeto si éste no correspondiese a su deseo de felicidad, sea que dicho objeto sea propiado en verdad objetivamente para colmar ese deseo, o solo subjetivamente.

En otro lugar Agustín dice: *ad malum liber est, qui voluntate agit mala, aut opere aut sermone aut certe sola cogitatione: hoc autem grandioris aetatis homo quis non potest? Ad bonum autem liber est, qui voluntate bona agit, etiam ipse aut opere aut sermone aut certe sola cogitatione: sed hoc sine gratia Dei nullus hominum potest. Quod si dicis aliquem posse, contradicis etiam illi, qui dixit: "Sine me nihil potestis facere"; "non quia idonei sumus cogitare aliquid ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est...* (59).

El pecado original está en el hombre desde su nacimiento. Cuando el hombre crece, comienza a aparecer, esto es, cuando a los necios es necesaria la Sabiduría y a los concupiscentes la continencia (60). Cuando a ese pecado original se agrega el uso de la voluntad que los niños aún no poseen, entonces produce, como un árbol, otros pecados (61).

Tú, Julián, has sostenido antes, que las cosas que desde el comienzo pertenecen a la naturaleza no pueden perderse por los hechos de la voluntad. De-

---

(56) *Id.* I, 94.
(57) *Id.* I, 94.
(58) *Id.* VI, 11.
(59) *Id.* III, 120. Y en I, 99 dice: *...Tu nega dixisse Apostolum: "cum essetis servi peccati, liberi fuistis iustitiae"... Si autem non audes, nega, eos, quibus hoc dicit, habuisse in malis liberam voluntatem, quando fuerint liberi iustitiae: aut habuisse liberam in bonis, quando fuerint servi peccati...*
(60) *Id.* I, 47.
(61) *Id.* II, 105.

ben permanecer siempre en la substancia de la naturaleza. Por tanto, el libre albedrío que Dios dió por la creación al hombre, no puede perderse. Los bienes naturales no pueden, según tú, ser aniquilados por las malas acciones de la voluntad. Nosotros, por lo tanto, enseñaríamos monstruosidades, puesto que sostendríamos que el mal voluntario, el pecado, no se puede perder, pero el bien natural sí. Pero no decimos eso en absoluto. Según nosotros tanto un bien natural como el mal pueden perderse. Pero el mal hecho por la voluntad, puede ser extirpado solo por el perdón de Dios o por la voluntad del hombre liberada y preparada para eso por Dios. Cuando tú, empero, sostienes que por la voluntad podíamos perder solo bienes para la voluntad, pero no bienes pertenecientes a la naturaleza, te contradices puesto que admitiste que por el pecado de Adán se perdió la inocencia original; un bien natural (se perdió) por un acto voluntario malo (*voluntarium malum*). Y eso que esa inocencia es un bien mayor que la voluntad, el *liberum arbitrium*, porque ella es un bien *simpliciter*, el libre albedrío, en cambio puede ser bueno o malo. Dicha inocencia es un gran bien natural. El primer hombre fue creado con ella. Según nosotros, cada hombre también debiera nacer con ella. Sin embargo, el hombre puede, también según tú mismo, por su voluntad perder esa inocencia. Pero no puede por su voluntad reconquistarla, porque en verdad por su propia fuerza puede hacerse culpable, contraer un "reatus" pero no quitárselo. Dios puede hacer desaparecer la culpa y devolver la inocencia. Si aceptas eso, ¿por qué no crees que también la buena voluntad puede perderse por un acto de voluntad, pero no puede ser devuelta sino por la voluntad divina? Según tu falso concepto el hombre no podría ser más libre, si él no pudiera ya variar los movimientos de su voluntad — e.d. si ya no pudiera hacer más el bien y el mal. No te das cuenta de que con tal concepción niegas la libertad a Dios y a nosotros, cuando estemos con El en el cielo. Entonces no podremos ya cambiar nuestros actos de la voluntad de manera que queramos ahora el bien y luego el mal. Y sin embargo, cuando ya no podamos servir al pecado, seremos más felices y libres— como Dios, que tampoco puede servir al pecado. Con la sola diferencia que Dios no lo puede en virtud de su naturaleza y nosotros en virtud de su gracia (62).

Este pasaje es importante también porque nos muestra lo que Agustín entiende por bienes naturales. Para él es bien natural todo aquello que poseyó la naturaleza desde el comienzo. Visto así, también la inocencia del primer hombre es un bien natural pese a que según los conceptos modernos es algo sobrenatural. Por tanto bajo inocencia natural se designa aquí el don de las gracias de nuestros primeros padres. Agustín dice que esa inocencia original se perdió por el pecado de Adán y advierte que según los pelagianos cada hombre nace con ella. La doctrina pelagiana era en efecto que los niños recién nacidos están en la misma situación que Adán antes de la caída. Agustín entiende entonces bajo esa inocencia el don sobrenatural de la gracia de Adán. Si se pierde, sólo Dios puede devolverla, en cuanto perdona el pecado y extirpa la culpa. Pero si esa inocencia puede perderse por un acto de voluntad, tanto más

---

(62) *Id.* VI, 19.

la voluntad para el bien, que en la escala de los bienes está por debajo de esa inocencia. Sólo la gracia de Dios puede entonces devolver al hombre la buena voluntad, sin que por eso se niegue que el hombre —también entonces— permanece libre, aunque solo le quede la voluntad para el mal. Nuevamente, pues, Agustín se refiere a la definición de Julián que sostiene que donde no hay libertad para el bien y el mal no hay libertad alguna. Se da también libertad donde no se puede hacer sino una cosa, ya sea el bien —Dios, ángeles y santos—, ya sea el mal — demonio, condenados, y los que sin estar aún redimidos tienen el pecado original. Mas estos últimos pueden recuperar por la gracia la capacidad para el bien. Pero porque el hombre aún no redimido, con pecado original, es libre, sus pecados son verdaderamente pecados. Se diferencian del pecado de Adán en que éste pudo no cometer el pecado mientras que el hombre con pecado original no. A pesar de eso los comete libremente, porque es libre en el mal: pero los comete con una cierta necesidad, porque no puede dejarlos (63). Los pecados de los hombres aún no redimidos son pecado y castigo del pecado, y por lo tanto inevitables sin la gracia: mientras que los pecados de los hombres justificados son únicamente pecado, como el pecado de Adán, y por lo tanto evitables (64). Pero esa necesidad que yace en la inevitabilidad, no contradice a la libertad, el hombre permanece responsable por su pecado y sus acciones son punibles (65). Pero no podemos evitar el mal por las propias fuerzas y sin la ayuda de Dios. Si, según Julián, la voluntad posee esa fuerza, entonces hay que atribuírle, según Agustín, el poder de evitar las tentaciones. Ahora bien, si fuera así, no tendríamos necesidad de pedirlo a Dios. Es cierto que se dice en el Ps. 36,27: "Apártate del mal", palabras con las que el salmista nos invita a apartarnos del crimen, sin embargo el Apóstol dice: "rogamos a Dios a fin de que no hagáis el mal", aunque también habría podido decir: "os mandamos que no hagáis el mal" (66). La gracia de Dios debe, por lo tanto, dar a la voluntad el no hacer el mal.

Antes de investigar más de cerca cómo debe entenderse, de acuerdo con el pensamiento de Agustín, la libertad para el mal y la carencia de libertad para el bien, debemos citar aquí lo que Seeberg (67) escribe de la libertad del hombre caído por el pecado original, según Agustín.

"El resultado de nuestro examen es que ya por el primer pecado Adán se hizo pecador y la raza descendiente de él llegó a ser pecadora, o una *massa perditionis*. Tanto lo uno como lo otro sucedió debido a que Dios colocó la acción pecaminosa de Adán bajo el castigo de la concupiscencia pecaminosa. Como consecuencia pesa sobre el género humano la *misera necessitas peccandi*. Pero pese a todo se puede hablar aún de un *liberum arbitrium* también en los pecadores, solamente que no en el sentido de la pelagiana *possibilitas utriusque partis*, puesto que el hombre no puede ser simultáneamente árbol bueno y malo. Puesto que en lo que se refiere al bien y al mal se trata de una orien-

---

(63) *Id.* V, 28.
(64) *Id.* I, 47.
(65) *Id.* I, 106; cfr. I, 105, y Mausbach, *op.c.*, II, 208 ss.
(66) *Id.* III, 109.
(67) R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Leipzig² (1910) II, 512 ss.

tación de la voluntad y no solo de actos singulares, y que Dios hace corresponder dicha orientación a un estado natural de pena, el hombre no puede ya querer en un momento el bien y en otro el mal. Se perdió la *Libertas* del paraíso: *habere plenam cum iustitia inmortalitatem*, porque esa libertad (*liberi ad bene iusteque vivere*) sólo está allí gracias a la acción de la *gratia*, de la que carece el pecador. Pero se le ha dejado la libertad de pecar con propia voluntad. *Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere... ad bene autem pieque vivendum non valere nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata.* (*c. duas ep. Pel.* II. 5. 9; *op. imp.* I. 94).

En consecuencia podremos decir que la necesidad de pecar resulta de que la concupiscencia influye sobre la voluntad y ésta, debido a que es debilitada por aquella orientación contraria, consiente con ella. Es una necesidad psicológica, que es sin embargo tan irresistible porque el orden penal de Dios se realiza en ella. *Per malum velle perdidit bonum posse.* Esta necesidad no debe sin embargo, de ningún modo, entenderse en el sentido de un determinismo físico o metafísico. Por el contrario, la libertad psicológica es reconocida por Agustín incluso a los pecadores. El pecado es, por cierto, un acto de la voluntad (*op. imp.* I,94), por lo que los niños recién nacidos no pecan (*pecc. mer. et rem.* I. 35, 65), es el *volentis assesus* el que convierte la concupiscencia en pecado, como es cierto respecto a los regenerados, pero ocasionalmente también es sostenido respecto a los no regenerados (*c. Jul.* VI, 15, 47). En este sentido psicológico la voluntad es libre. Ella puede elegir bajo el acicate de la concupiscencia, temporalmente puede vencerla..., mas, como por otro lado la naturaleza del hombre está sometida a la concupiscencia, éste no puede superar esa esfera por sí mismo, porque debería hacer algo sobrenaturalmente, e. d., pasar más allá de la barrera que Dios le ha marcado a causa del pecado. *Haec voluntas, quae libera est in malis, ideo libera in bonis non est* (*c. duas ep. Pel.* I. 3, 7). *Nemo liberum ad agendum bonum sine adiutorio Dei* (*op. imp.* III. 109)

Así se entiende plenamente cómo Agustín puede afirmar en los pecadores tanto la *necessitas peccandi* como el *liberum arbitrium.* Desde que ha conservado también como pecador la voluntad natural, permanece en él la libertad psicológica de la voluntad. En esto Agustín y Pelagio son de la misma opinión. La diferencia está en que Pelagio (y Julián) no conoce otra libertad que la libertad psicológica de elección. El no sabe nada de la amplia autodeterminación del hombre para una orientación que domina todo el sistema de sus acciones, y la determinación de cada acto de la voluntad del individuo por la tendencia de una comunidad tampoco le es familiar. Desde este punto de vista se abre en cambio para Agustín una nueva esfera de la libertad que para los pelagianos es incomprensible e inaccesible. Agustín no piensa, al negar la libertad de la voluntad de los pecadores, como los pelagianos, en una anulación de la libertad natural o en general de la función de la voluntad, sino que piensa que el pecador se convirtió en prisionero de su propia autodeterminación y no puede salir de ella, porque en ella se realiza el orden de Dios. Y piensa, en seguida, que la continuidad del desarrollo del género humano somete a todos los hombres a una orientación común que arrastra a ca-

da hombre a su círculo de atracción, pero de tal manera que el hombre consiente con su propia voluntad en tal orientación. Y él es, finalmente, de la opinión que esa desorganización natural interior de la vida humana, despoja al hombre tanto de la luz interior como de la orientación de la voluntad que le fue dada, y con eso lo hace incapaz de oponerse al dominio de la concupiscencia pecaminosa.

Pero todas esas líneas de pensamiento tienen su punto central en la autodeterminación espiritual del hombre y de la humanidad. Que la concupiscencia lo seduzca siempre a nuevos pecados, es posible sólo por la perversa actitud espiritual que él ha dado y da a su voluntad. En tanto que Dios lo somete a esa concupiscencia o a esa pena del pecado, se encuentra con su querer desterrado en la esfera de la concupiscencia, no es libre en lo concerniente a lo que está fuera de esa esfera. Y eso es tanto más comprensible cuanto que la ignorancia dejada por el pecado lo ciega respecto a la esfera espiritual. No puede entonces la sensualidad con su apetito mover, determinar por sí sola a la voluntad hacia el mal, como pretendía Pelagio, sino que eso sucede en cuanto la voluntad se ha determinado a sí misma hacia el mal y de esa manera, por su propia culpa, está sometida por la justicia divina a ese influjo". Hasta aqui Seeberg.

Estas conclusiones de Seeberg arrastran más o menos nuestra adhesión. Sólo debemos notar que ese libre albedrío de la voluntad para el mal, en esa esfera del mal que la voluntad no puede traspasar sin la ayuda de la gracia tal vez puede ser clarificado aún más perfectamente a partir de la doctrina agustiniana acerca de la ordenación de la potencia volitiva al bien, a la felicidad. La voluntad está orientada al bien, y debido a que por el pecado original y sus consecuencias la voluntad perdió su dirección hacia el bien, el bien objetivo, y en el hombre se desencadenaron las fuerzas pecaminosas, el bien objetivo ya no es un bien apetecible. Hasta su liberación por la gracia sólo el mal aparecerá a la voluntad como un bien apetecible, e. d., un objeto no en su orientación hacia Dios, sino en su orientación hacia el hombre mismo y su propia satisfacción.

III LA CARENCIA DE LIBERTAD FRENTE AL BIEN MORAL COMO CONSECUENCIA DEL PECADO ORIGINAL

Por el pecado original el hombre perdió la libertad para hacer el bien. Le quedó la libertad para hacer el mal y solamente la gracia de Cristo puede restituirle la otra libertad perdida para hacer el bien. A tal resultado llegamos en el capítulo anterior. Ahora debemos precisar con más exactitud qué entiende Agustín por esa libertad que capacita al hombre solamente para hacer el mal. ¿Quiere acaso afirmar únicamente que el hombre no puede con ella realizar ningún acto sobrenatural que conduzca a la felicidad eterna por carecer de la ayuda de una gracia sobrenatural? ¿o quiere afirmar también que el hombre con dicha libertad no puede hacer ningún acto naturalmente honesto? Y si es así, ¿cómo se diferencia su doctrina de la de los Reformadores condenada por la Iglesia?

En el 5º libro de *"Civitas Dei"* (año 413 - 426) Agustín habla explícitamente de las virtudes de los paganos. Dios con su providencia dirige los caminos de las naciones; dirigió también el desarrollo del Imperio Romano. Los romanos se aseguraron la ayuda de Dios en sus empresas, porque vencieron los bajos deseos materiales por medio de aquellos más nobles de libertad, gloria y poder. Bajo este aspecto hicieron cosas maravillosas, dignas de alabanza. Entre los antiguos romanos existieron hombres de grandes virtudes y de sus hechos podemos sacar importantes enseñanzas para nosotros.

Sin embargo, virtudes verdaderas existen solamente allí donde se adora al verdadero Dios y el verdadero culto a Dios nos enseña a atribuir todas las virtudes, también las más nobles, a la ayuda divina. En este sentido estricto las virtudes de los romanos no fueron verdaderas virtudes. Mas, aunque aquella virtud que sirve a la gloria humana no es verdadera virtud, es sin embargo muy valioso para la sociedad humana, que en ella se ejerzan las virtudes como tales (68).

Agustín parece admitir en el libro citado la existencia de verdaderas virtudes morales de los paganos negando, eso sí, que sean verdaderas virtudes en el sentido cristiano por faltarles la ordenación hacia el verdadero Dios (69). Pero, ¿mantuvo Agustín esa doctrina en sus escritos contra Julián? Para éste, las virtudes de los paganos son verdaderas virtudes. Siendo el alma racional causa de las virtudes, éstas son iguales en todos los hombres. Se diferencian solamente por la finalidad que el hombre libremente les da y ésta las diferencia no en su ser y hacer sino por el premio que reciben (70).

Tanto lo bueno como lo malo depende según Julián del libre albedrío humano. No admite gracias sobrenaturales elevantes, ni tampoco un pecado original. Frente a la virtud todos los hombres se encuentran en la misma situación. Por eso Julián no duda en equiparar la virtud de la constancia de los paganos y la de los mártires. Paganos y cristianos sufrieron por sus convicciones las torturas más espantosas. El terreno del cual brotó la constancia de los paganos no difiere de aquel del cual brotó la constancia de los mártires (71). Las dos virtudes, como virtudes. son iguales. Se diferencian solamente en que, a causa de la finalidad que la voluntad les imprimió, una es meritoria y la otra no. Pero el fin no puede convertir una obra que en sí es buena, en una obra mala. Según Agustín, el fin cambia la moralidad de un acto. El hombre también peca si realiza algo en sí bueno y permitido con mala intención (72).

Cuando Julián declara a los hombres estérilmente buenos, porque obran bien aunque no dirigiendo sus obras buenas hacia Dios para conseguir la vida eterna, Agustín le contesta que él no puede llamar buenos a tales hombres por faltarles en sus actividades la buena intención. Pero la buena intención pro-

---

(68) *De Civitate Dei, V*, 12-19.
(69) J. Mausbach, *op.c.*, II, 260 ss.
(70) *Contra Julianum Pelagianum* (P.L. XLIV, 641-874) VI, 19.
(71) *Op. Imp.* I, 83.
(72) *Contra Jul. Pel.* IV, 21; cfr. IV, 19.

viene de la gracia, que es regalo de Dios. El amor que sin amar al Creador disfruta de las criaturas, no proviene de Dios, mas el amor que lleva hacia Dios, es regalo del Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo. A causa de este amor el hombre usa bien todo lo creado, sin tal amor todo lo usa mal ([73]). Agustín parece admitir aquí que las virtudes de los paganos en sí son buenas, y solamente por faltarles la recta finalidad hacia Dios son malas. *No parece negar* que *existan obras buenas, pero estériles* para el cielo; niega solamente que *existan hombres buenos* que a pesar de eso sean *estériles* para su último fin, el cielo ([74]).

No queremos investigar aquí la doctrina agustiniana acerca del valor de las obras de los infieles. Nos interesa ahora la esencia de la voluntad humana después de la caída de Adán, que según Agustín consiste en una libertad solamente hacia el mal. Citábamos las dos obras *Civitas Dei* y *Contra Julianum Pelagianum* para demostrar brevemente que Agustín admite en ellas que el hombre caído conserva la facultad de hacer obras naturalmente honestas sin ayuda de la gracia divina.

Pero, ¿mantiene esta doctrina aún en su última obra contra Julián? A primera vista parece que no. Vimos en el capítulo anterior que, según Agustín, Adán perdió para sí y sus descendientes la libertad para hacer el bien, libertad que sólo la gracia de Cristo puede devolver. Perder la libertad para hacer el bien significa según Agustín poder solamente pecar. Adán pudo pecar y no pecar. Su pecado tronchó tal libertad. Ahora el hombre ya no es libre para pecar y no pecar, sino solamente para pecar. Parece que ya no puede obrar en forma honesta ni siquiera naturalmente.

¿Quiere Agustín afirmar realmente tal cosa? Las siguientes reflexiones pueden quizás aclararlo. Cuando Agustín discute con Julián, nunca habla de acciones sobrenaturales, es decir no usa aquellos términos y distinciones tan en boga en la teología actual como *status naturalis, status supernaturalis, status naturae purae, status naturae elevatae*. Cuando Agustín niega al hombre la capacidad de poner actos justos sin gracia, esto no significa necesariamente que niegue al hombre la capacidad de realizar actos naturalmente honestos. Agustín no distingue una moralidad natural y otra sobrenatural como nosotros lo hacemos. A él le interesa solamente *una* moralidad: aquella que lleva al hombre a su último fin, la eterna felicidad. Y ésta no puede existir sin la ayuda de la gracia divina. Por consiguiente todo aquello que el hombre realiza sin la gracia es pecado, es decir una falta contra aquella moralidad sobrenatural que es la única que lleva al cielo. No queremos afirmar con esto que para Agustín el pecado se identifique con la acción *no-sobrenatural* aunque naturalmente honesto. Para él esta distinción no existe.

Quizás podríamos formular así su doctrina: Pecado es aquello que no lleva al último fin, que no está dirigido hacia él. Tal cosa puede ser algo que ya en sí *quoad substantiam* es malo, o algo que siendo bueno *quoad substantiam* es malo solamente *quoad modum*. Agustín conoce solamente una clase

---

(73) *Id.* IV, 33.
(74) J. Mausbach, *op.c.*, II, 273.

de moralidad, que hoy día llamaríamos moralidad sobrenatural. De la moralidad puramente natural no habla.

En esto no difiere de su adversario. Para Julián también existe *una* sola moralidad. Pero para él, conforme a su concepto acerca del libre albedrío y de la gracia, esta moralidad tiene un cariz diferente. Mientras que la única moralidad que Agustín acepta, es una moralidad sobrenatural según nuestros conceptos modernos, la de Julián según las mismas categorías está entre la moralidad natural y la sobrenatural. En efecto, la libertad de la voluntad consiste, según Julián, en el poder pecar y no pecar. Pero para él, pecado es algo que hoy llamaríamos un mal *"quoad substantiam"*. No admite algo bueno o malo, *quoad modum,* porque la gracia es algo puramente externo, no existe una gracia interna. Bueno es lo que está conforme con la ley, malo lo que está disconforme. Parecería que estuviéramos aquí frente a una ética puramente natural. Y sin embargo no es así, puesto que consigue, según Julián, llevar al hombre a su fin, el cielo, que según nuestros conceptos modernos es algo sobrenatural.

Desde este punto de vista la moralidad de Julián pertenece a una clase de moralidad sobrenatural. Dijimos (75) que la voluntad tiene, según Julián, el poder de dirigir las obras buenas hacia un fin eterno o temporal sin que tal determinación cambie la esencia de la obra en sí, ni modifique su moralidad. Julián distingue también entre obras buenas estériles y fructuosas. A primera vista tal doctrina parece identificarse con la doctrina de los teólogos modernos que distinguen entre obras buenas *quoad substantiam et modum y quoad substantiam tantum.* Pero es fundamentalmente diferente, pues para que la misma obra buena sea, según nuestros términos, sobrenatural o natural, basta, según Julián, que la voluntad le dé o no una orientación hacia el cielo. Ningún teólogo moderno aceptaría tal doctrina.

Por eso afirmamos que la moralidad de Julián es una mezcla de moralidad natural y sobrenatural según la terminología moderna. La obra es moralmente buena, si está conforme con la ley; es sobrenatural por la orientación que le da la voluntad, sin que esta orientación cambie o modifique en algo la obra misma. Para Agustín, al contrario, una obra no es ya buena por estar conforme con la ley. Para que lo sea exige que sea buena *quoad modum et quoad substantiam* como diríamos hoy. Pecado es por eso, según él, no solamente aquello que en sí, naturalmente, es deshonesto, sino también aquello que no está dirigido hacia Dios como último fin sobrenatural. Debido a este concepto Agustín puede declarar con derecho que todo lo que el hombre caído hace sin la gracia. es pecado. Lo que para Julián es bueno, conforme a su concepto de moralidad, puede ser rechazado como pecado por Agustín.

Insistimos. No encontramos en las obras de Agustín la doctrina de una doble moralidad: moralidad natural *quoad substantiam tantum* y moralidad sobrenatural *quoad substantiam et quoad modum.* No conoce una doble moralidad y no opone su moralidad a la de Julián como una sobrenatural a una natural, sino que rechaza como falsa la moralidad de Julián. Y la rechaza con

(75) *Contra Jul. Pel.* IV, 19.

todo derecho, pues según Julián el hombre puede ganarse la vida eterna con su sola voluntad sin una gracia interna. Esto, juzga Agustín, es incompatible con la doctrina de la Iglesia acerca del pecado original, la gracia y la libertad. Y si Julián define la libertad de la voluntad, también la de los descendientes de Adán, como facultad de poder pecar y no pecar, Agustín le opone la suya: el hombre caído es libre solamente para hacer el mal.

Como se ve, precisamente aquello en que Agustín insiste, a saber, que el hombre caído no puede, sin la gracia, hacer nada que sea útil para la vida eterna, es lo que Julián niega cuando sostiene que el libre albedrío es capaz por sí solo de pecar y no pecar. Por lo tanto, aunque los conceptos de moral y pecado no sean los mismos para Julián y Agustín, no podemos decir que hayan discutido sin comprender el punto en discusión. Ambos comprendieron perfectamente en qué discrepaban. Agustín afirma que el hombre caído no tiene poder para hacer lo que hoy llamaríamos un acto sobrenatural sin ayuda de la gracia interna, mientras que Julián sostiene lo contrario.

Agustín no niega que el hombre caído pueda realizar esas obras que hoy llamaríamos naturalmente honestas. Lo vimos al principio de este capítulo citando las obras *Civitas Dei* y *Contra Julianum Pelagianum.* También lo dice en su *Opus imperfectum.* Pero esas obras no le interesan, porque tienen su origen en la *caritas Dei* sino en la *mundana cupiditas.* Ya nos referimos a aquel texto ([76]) en que Agustín compara las obras de los mártires con las obras de constancia de los paganos. La constancia de los paganos y de los mártires no tiene un origen común, como pretende Julián, y precisamente por eso no son obras buenas en el sentido de Agustín: proceden de la *cupiditas mundana* y no de la *caritas Dei.* No creemos, por tanto estar equivocados al afirmar que Agustín juzga la bondad o maldad de las obras solamente por su utilidad para alcanzar la vida eterna.

Por consiguiente, cuando Agustín llama a algo pecado, debemos precisar si es porque lo considera malo en su substancia o porque lo considera inútil para la vida eterna, *malum quoad modum, bonum quoad substantiam.* Lo que preocupa a Agustín en su último escrito contra Julián no es el concepto de moralidad sino lo que puede hacer el hombre caído sin la gracia; cómo quedó su voluntad después del pecado original.

Según Julián el libre albedrío humano sin la gracia puede producir obra buena, sea naturalmente honesta, sea lo que hoy llamaríamos una obra sobrenatural. Según Agustín, al contrario, el libre albedrío sin la gracia solamente puede pecar, es decir no puede producir obras sobrenaturales. Mientras Julián atribuye a la voluntad la capacidad de realizar sin distinción obras naturales y sobrenaturales, Agustín niega al hombre caído solamente el poder realizar obras sobrenaturales sin la gracia de Dios, sin preocuparse de aclararnos qué obras, hoy día llamadas naturalmente honestas, puede realizar el hombre caído sin la gracia. En este punto ¿será acaso su doctrina idéntica a la de su adversario? Creemos que no. El no habría admitido que el hombre caído, sin la gracia, pueda poner cualquier acto honesto *quoad substantiam,* como lo

---

(76) *Op. Imp.* I, 83.

afirma Julián, para quien las fuerzas de la voluntad son ilimitadas. Pero es difícil determinar qué fuerzas para hacer obras naturalmente honestas reconoce Agustín a la voluntad del hombre caído. Quizás las siguientes reflexiones nos permitan llegar a un resultado más o menos seguro al respecto.

No podemos utilizar aquí su afirmación de que el hombre caído, sin la gracia, solamente puede pecar, pues el concepto de pecado que allí usa Agustín abarca cosas que para nosotros no lo son en sentido estricto. Debemos considerar más bien qué obras concretas puede o no puede, según él, realizar la voluntad del hombre caído. Pues bien, cuando Agustín explica en detalle contra Julián lo que el hombre caído no puede hacer, se contenta muchas veces con enumerar lo que tal hombre no puede evitar sin la gracia, cosas que también hoy día llamaríamos pecado porque su ejecución lesiona lo bueno *quoad substantiam*.

Para hacer resaltar la fuerza del libre albedrío, Julián había dicho por ejemplo que para la voluntad es lo mismo cometer un parricidio, un sacrilegio o un adulterio o no cometerlos; obedecer a Dios o seguir al demonio, dar un falso testimonio o uno verdadero. Todas estas cosas serían igualmente fáciles para el hombre. A lo que contestó Agustín:

Verum dicis: hoc est liberum arbitrium, tale omnino accepit Adam: sed quod datum est a conditore et a deceptore vitiatum, utique a Salvatore sanandum est. Hoc vos non vultis cum ecclesia confiteri, hinc estis haeretici... Nam et si verba illa: Non quod volo ago bonum et caetera talia hominis sunt, ut dicitis, nondum sub Christi gratia constituti, ergo etiam hinc convincimini, quod tam infirmae voluntatis ad agendum bonum Christus homines invenit, et quod arbitrii liberi infirmitatem ad agendum bonum nonnisi per Christi gratiam potest humana reparare natura... (77).

Discutiendo con los maniqueos, Agustín había probado la existencia de una voluntad libre en Adán por el hecho que Dios había dado a éste una ley que la suponía. Refiriéndose a esta doctrina de Agustín, Julián había por su parte sostenido que la ley dada a Moisés era también señal de que los hombres después de Adán estaban gozando de la misma libertad que éste había tenido. Dios no habría podido darla si los hombres no hubiesen tenido la fuerza de observarla (78). En otras palabras, el pecado de Adán no cambió las fuerzas de la libertad humana.

Julián habla del decálogo y sus prescripciones morales, cuyas transgresiones son en sí un pecado *quoad substantiam*. Según él. la observancia del decálogo no presenta dificultad para los hombres, aun después del pecado de Adán. Agustín rechaza la argumentación de Julián:

Hoc est nempe, quod non eloquio sed multiloquio prosecutus est, legem scl. priorem quae data est in Paradiso, testimonium esse naturae bonae, quae condita est cum libero arbitrio: alioquin homini liberum arbitrium non habenti iniustissime lex daretur. Unde et posterior, inquis, lex, quae copiosissime in litteris promulgata est, testimonium est naturae bonae, quae creatur

---

(77) *Id.* III, 110; cfr. V, 29.
(78) *Id.* VI, 15.

ex parentibus, similiter sine vitio, cum libero arbitrio. Ista disputans, videris tibi aliquid dicere, quia vel tuas vel humanas sectaris argutias; divina vero eloquia, ex quibus te nobis putas praescribere, non curas legere, aut si curas legeres, non vis vel non potes intelligere... In Paradiso enim legem accepit homo, qui factus est rectus... Sed eiusdem legis praevaricatione factus est pravus. Et quia vitiari per se ipsum potuit, non sanari; etiam postea eo tempore et loco quando esse faciendum et ubi faciendum Dei sapientia iudicavit, legem etiam pravus accepit, non per quam corrigi posset; ser per quam se pravum esse et nec lege accepta a se ipso corrigi posse sentiret; ac sic peccatis lege non cessantibus sed praevaricatione crescentibus, deiecta et contrita superbia, humillimo corde auxilium gratiae desideraret et spiritu vivificaretur littera occisus, "Si enim data esset lex quae posset vivificare, omnino ex lege esset iustitia: sed conclusit Scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus" (Gal. 3, 21, 22). *Si verba Apostoli agnoscis, vides profecto vel quid non intelligas, vel quid cum intelligas negligas. Non igitur lex, quae in litteris per Moysen data est, testimonium est liberae voluntatis: nam si ita esset, non ad eam pertineret ille qui dicit, "Non quod ego volo, facio bonum; sed quod odi malum hoc ago"* (Rom. 7, 15); *quem vos certe nondum sub gratia, sed adhuc sub lege esse contenditis. Nec ipsa lex nova, quae praedicata est ex Sion proditura, et verbum Domini ex Jerusalem* (Is. 2, 3), *quod intelligitur esse Evangelium sanctum; nec ipsa inquam, testimonium est liberae, sed liberandae potius voluntatis. Ibi enim scriptum est: "Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis"* (Jn. 8, 36). *Quod non solum propter peccata praeterita dictum esse, quorum remissione liberamur, verum etiam propter adiutorium gratiae, quod ne peccemus accipimus, id est, ita liberi efficimur, Deo nostra itinera dirigente, ut non nobis dominetur omnis iniquitas* (Ps. 118, 113): *dominica testatur oratio, ubi non solum dicimus, "Dimitte nobis debita nostra"; propter mala quae fecimus; etiam, "Ne nos inferas in tentationem"* (Mt. 6, 12, 13), *propter hoc utique ne mala faciamus; unde et Apostolus dicit, "Oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali"* (II Cor. 13, 7). *Quod si ita esset in potestate, quomodo fuit ante peccatum, priusquam esset natura humana vitiata; non utique posceretur orando, sed agendo potius teneretur* (79).

Difícilmente podremos pensar por estas palabras de Agustín que, según él, el hombre caído habría podido cumplir la ley de Moisés *quoad substantiam,* pero no *quoad modum* por faltarle la gracia de Dios, y que la razón por la cual el Apóstol dice que la ley está encerrada bajo el pecado es que su observancia sin la gracia es estéril para la vida eterna. Si fuese así no se comprendería por qué a causa de la ley los pecados aumentaron, porque respecto a lo sobrenatural en sí la ley no cambió en nada la situación del hombre. La ley no puede por lo tanto aumentar la esterilidad de las obras humanas como tales. Creemos por eso que Agustín realmente quiere afirmar aquí que el libre albedrío del hombre fue debilitado de tal manera por el pecado original que no puede observar sin la gracia —por lo menos totalmente— la ley de Moisés ni siquiera *quoad substantiam.* Esto es confirmado por la interpretación que da de las palabras de Pablo "Imploramos a Dios para que no hagáis el mal".

(79) *Id.* VI, 15.

Cohibere a crimine voluntatem —dice Agustín—, *hoc ipsum est nec aliud quid quam non intrare in tentationem. Sed si hoc haberemus in potestate propriae voluntis, non moneremur, ut in orando a Domino posceremus... Et tamen Apostolus cum posset etiam hoc recte dicere: Praecipimus vobis ne quid faciatis mali, "oramus", inquit, "ad Deum, ne faciatis mali. Ecce quare dixi: Nemo liberum ad agendum bonum sine adiutorio Dei. Hoc quippe adiutorium fidelibus orabat Apostolus; non ex natura hominis auferebat liberum arbitrium* (80) .

Seguramente Agustín no quiere decir aquí que el hombre no puede refrenarse frente al crimen sin la gracia solamente porque ya el mismo refrenarse, sin gracia, constituya un pecado en cuanto es una acción inútil para la vida eterna. Tampoco quiere afirmar que el hombre sin gracia nunca pueda hacer un acto de los que hoy llamaríamos naturalmente honestos. En efecto, prosigue en aquel lugar... *Nec existimetis non vos intrare in tentationem, quando opere aliquo malo concupiscentiam carnis forti voluntate cohibetis. Ignoratis versutias tentatoris: in maiorem tentationem, quando haec voluntati vestrae sine adiutorio Dei deputatis, intratis...* (81) .

Quiere decir que el hombre puede por sí solo realizar obras naturalmente honestas. Pero tales obras no le sirven sino que le perjudican porque no le llevan a Dios sino que exaltan y fortalecen su orgullo alejándole de El. En todo caso, sea cual sea la interpretación que Agustín da a tal actitud del hombre, por lo menos aparece claramente que acepta que el hombre sin la gracia puede realizar alguna obra de las que hoy llamamos naturalmente honestas. Por otra parte también aparece claro que la opinión del Santo Doctor acerca de las fuerzas naturales éticas del hombre caído no es muy elevada, aunque no les niegue todo valor.

Existen muchos otros lugares en el *Opus imperfectum* en los que Agustín propone la misma doctrina comentando las palabras del apóstol Pablo en Rom. 7, ó II Cor. 13, 7, o explicando las peticiones de la oración del Padre Nuestro así como las palabras de I Cor. 4, 7. "¿Qué tienes que no hayas recibido?" (32) . Afirma también que, cuando debemos pedir de Dios la ayuda para poder cumplir con la ley, esta petición ya procede de la gracia de Dios (83) .

Podríamos resumir la doctrina de Agustín acerca de la carencia de libertad frente al bien moral como consecuencia del pecado original, de la siguiente manera: Sin la gracia el hombre no puede sino pecar. Esto no significa que todo ello sea pecado en el sentido en que hoy lo definimos. El concepto agustiniano de pecado no se identifica con el nuestro, incluye al nuestro, pero no siempre. El llama a veces pecado lo que también nosotros llamamos pecado, pero puede, conforme a su concepto, llamar pecado a algo que nosotros no llamaríamos tal. Su concepto de pecado es más amplio que el nuestro. Aunque por ese motivo su doctrina se identifica en su formulación externa, con la de los reformadores, a saber que todo lo que el hombre hace sin la gracia es pe-

(80) *Id.* III, 109.
(81) *Id.* III, 109.
(82) *Id.* I, 99, 104-106, 108; II, 6, 7, 165, 227, 232, 234; III, 115, 116; VI, 15, 20.
(83) *Id.* I, 79. 80.

cado ([84]), difiere en su significado interno. Agustín no habla directamente de las fuerzas éticas naturales del hombre caído. Pero es completamente seguro, que si hubiera hablado de este tema explícitamente, no habría aceptado que el hombre después del pecado original y sin ninguna gracia hubiera podido siempre observar, y a voluntad, el decálogo, por lo menos *quoad substantiam*, como pretende Julián.

Dijimos que no encontramos en Agustín una doctrina explícita acerca de las fuerzas éticas naturales del hombre concreto, porque este problema estaba fuera de su óptica, por decirlo así. Dicho problema se comenzó a tratar explícitamente en teología cuando la filosofía aristotélica entró en contacto con esta ciencia. Pero podemos, quizás, precisar más la doctrina de Agustín por los escritos de sus discípulos. Nos referimos especialmente al *Hypomnesticon*, que durante un tiempo fue contado entre sus obras. Su autor según los benedictinos de S. Mauro, es el famoso Mario Mercator, aunque Agustín lo habría conocido y alabado, razón por la cual puede servir para aclarar nuestro conocimiento de la doctrina del obispo de Hipona.

El *Hypomnesticon* trae en los dos primeros libros la doctrina general de Agustín contra los Pelagianos. El tercer libro se dirige contra aquella doctrina pelagiana según la cual el libre albedrío se basta a sí mismo para cumplir todo lo que Dios exige de él. El autor del libro declara que el libre albedrío perdió a causa del pecado de Adán la libertad para hacer el bien y apoya su tesis con los mismos argumentos que trae Agustín en el *Opus imperfectum* ([85]).

> Luego prosigue: ...*Velle ergo malum recte perdidit posse bonum, qui per posse bonum potuit vincere velle malum... Per peccatum ergo liberum arbitrium hominis possibilitatis bonum perdidit, non nomen et rationem.*
> *Est fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere: sed tantum in operibus vitae praesentatis, tam bonis, quam etiam malis. Bonis dico, quae de bono naturae oriuntur, id est, velle laborare in agro, velle manducare et bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem discere diversarum rerum bonarum, velle quidquid bonum ad praesentem pertinent vitam: quae omnia non sine gubernaculo divino subsistunt, imo ex ipso et per ipsum sunt, vel esse coeperunt. Malis vero dico, ut est, velle idolum colere, velle homicidium, velle adulterium facere, res alienas velle diripere, Deum viventem in saecula blasphemare, velle turpiter vivere, velle maleficia discere, velle inebriari et luxuriose vivere, velle quidquid non licet vel non expedit operari... Ista sunt zizania animae carnisque quae inimicus homo, id est diabolus, dormitante Adam, Dei videlicet praeceptum non conservante, in libero seminavit arbitrio* (Mt. 13, 25), *in quibus proclivior et paratior est quam in prosperis vulnerata et depravata voluntas...* ([86]).

---

(84) *Concilium Trident.* Sess. VI, c. 7 (*D. B.* 799).
(85) *Hypomnesticon* (*P. L.* XLV, 1611-1664), III, 1. 2. 3. 4.
(86) *Id.* III, 4. 5.

Hay que notar bien la diferencia que existe entre las buenas y las malas obras que el hombre sin la gracia puede realizar en esta vida. Las malas son todas obras en sí inmorales, mientras que entre las buenas no encontramos ninguna que por sí tenga una relación directa con la ley moral. Es interesante comprobar que bajo este aspecto la doctrina del *Hypomnesticon* es idéntica a la de Tomás de Aquino ([87]).

Tomás se pregunta si el hombre puede hacer algo bueno sin la gracia, y contesta afirmativamente diciendo que puesto que la naturaleza humana no fue totalmente corrompida por el pecado, puede, también en el estado de naturaleza caída, producir algún bien con sus propias fuerzas, como v. gr. edificar casas, plantar viñas o cosas de este estilo.

Tomás no afirma que el hombre puede observar los mandamientos, y distingue expresamente entre lo que Adán hubiera podido hacer naturalmente y lo que el hombre caído puede hacer. Anota además en respuesta *ad tertium* que el pecado original desmejoró especialmente la facultad apetitiva hacia el bien. Tomando en cuenta la doctrina de Agustín acerca del *amor Dei* y de la *cupiditas mundana* podemos quizás interpretar la doctrina del *Hypomnesticon* de la siguiente manera, precisando así la doctrina de Agustín respecto a la libertad del hombre caído. No todo lo que el hombre hace después del pecado original, es pecado en el sentido de la teología moderna. Por otra parte el hombre tampoco puede, sin gracia, realizar todas las obras que son naturalmente honestas. Puede sin pecar hacer todas aquellas obras que su sano instinto de conservación le exige. Entendemos bajo sano instinto de conservación todo aquello que el hombre *hic et nunc*, en concreto, juzga necesario para conservar y perfeccionar su vida terrenal. En sus demás actividades no se dejará llevar por este instinto de conservación, sino que estará bajo el imperio de la *cupiditas mundana.*

Dividimos por lo tanto las obras *quae ad praesentem vitam pertinent,* en dos clases. El móvil de la una es la *cupiditas mundana,* el de la otra el *sano instinto de conservación.* Las obras de ambas clases pueden pertenecer a las que hoy llamaríamos buenas *quoad substantiam,* aunque el autor del *Hypomnesticon* solamente enumera obras en sí inmorales, entre las que están bajo la *cupiditas humana.* Para él las buenas obras que podemos hacer sin la gracia son aquellas que el instinto de conservación nos exige. Las llama, conforme a la doctrina de Agustín, obras buenas, porque Dios las quiere puesto que creó la naturaleza

(87) S. Theol. I-II, q. 109, a. 2.: *...sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum quale est bonum virtutis acquisitae... Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc, quod secundum naturam suam potest... Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scl. toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi... sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scl. ad operandum, et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scl. ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur...* Cfr. *ibid.* ad 3.

humana. Realizándolas, por eso, el hombre está trabajando totalmente conforme a la voluntad de Dios.

La situación cambia respecto a las obras cuyo móvil es la *cupiditas mundana*. Por su motivo estas obras no se identifican con la intención de Dios aunque fuesen según la terminología moderna naturalmente honestas. Por eso las llama pecado en el sentido de Agustín. El autor del *Hypomnesticon* no se preocupa, al igual que Agustín, de determinar si tales obras *son siempre pecado* porque son en sí inmorales o solamente por no estar dirigidas hacia Dios. Pero el catálogo de obras que enumera insinúa que las actividades humanas que no tienen su origen en el bien de la naturaleza como tal, parecen ser siempre actividades inmorales en sí. Aunque la doctrina de Agustín acerca de las fuerzas éticas naturales de la libertad humana después del pecado original difiere, como vemos, tanto de las doctrinas de los reformadores como de las de Bayo y Jansenio, no podemos negar, sin embargo, que es más pesimista que la de la teología moderna en este punto.

IV RELACION DEL LIBRE ALBEDRIO CON LA GRACIA Y EL MERITO

Hemos descrito hasta ahora cómo, según Agustín, está constituída la libertad en general y la del hombre caído en especial. Nos queda por mostrar cómo entiende la relación entre la gracia y el mérito por un lado, y el libre albedrío por el otro.

Según Julián la gracia no tiene influjo alguno sobre la misma voluntad. No toca en absoluto la esfera de la acción propia de la voluntad, puesto que consiste solo en auxilios extrínsecos que, como el ejemplo de Cristo o de los santos, excitan y exhortan a la voluntad a dirigirse a tal o cual objeto, sin influir eficientemente de ninguna manera en ella. La gracia perdona también los pecados, pero este perdón es concebido únicamente como perdón de la pena. De mano con esta doctrina va la del mérito. Su causa, tanto del bueno como del malo, es únicamente la voluntad libre. En la realización de tal mérito Dios no tiene influjo alguno. Su actitud se limita a la de un juez justo que reparte al mérito la pena o el premio correspondiente. Tal es en grandes líneas la doctrina de Julián sobre la gracia y el mérito.

Se comprende que la doctrina de Agustín sobre la gracia será diferente, pero aquí hablaremos de ella sólo en cuanto se relaciona con su doctrina acerca del libre albedrío humano. Dejamos por eso a un lado todo lo que se refiere a aquella gracia que hoy llamamos santificante. Agustín no usa este término, aunque encontramos en el *Opus imperfectum* diversos lugares (2. 3. 4) capaces de aclararnos su doctrina en este punto. Para más amplia orientación remitimos al libro ya citado de Mausbach (88).

En el capítulo precedente mostramos que según Agustín el hombre caído no puede hacer nada de bien. Para hacer el bien necesita de la gracia que, además de hacer desaparecer los pecados cometidos, hace que el hombre no

---

(88) Mausbach, *op.c.*, II, 97 ss.

peque. El hombre, por sí, no puede dejar el pecado, la gracia de Dios debe darle la fuerza para ello. ¿Cómo entiende Agustín esta acción de la gracia que hace a la voluntad capaz de no pecar?

Hay que dejar constancia, en primer lugar, de que el influjo de la gracia en la voluntad libre no es solo indirecto a través del entendimiento, directamente iluminado por ella. Agustín distingue claramente entre una gracia que se refiere al entendimiento y aquella que tiene a la voluntad como objeto.

> *Aut si scientia* —dice— *legis et eloquiorum Dei charitatem operatur in nobis, ut non per donum Dei sed per nostrae voluntatis arbitrium diligamus, quod esse diligendum Deo docente cognoscimus, quomodo res minor ex Deo nobis est, et maior ex nobis? Quia sine Deo donante scientiam, hoc est docente, non possumus nosse; illo autem charitatem "quae supereminet scientiae"* (Ephes, 3, 19) *non donante, diligere possumus. Sic non sapiunt nisi novi haeretici et gratiae Dei nimis inimici* (89).

Esas gracias por las cuales Dios actúa sobre la voluntad y el entendimiento del hombre, no son lo que hoy llamamos gracias externas, sino verdaderas gracias internas de Dios. Julián había dicho que Dios ayuda al hombre en cuanto ordena, bendice, santifica, prohibe, inflama e ilumina. Agustín le contesta:

> *Sed cum queritur a vobis, quae sunt ista adiutoria gratiae, edicitis...: Deum adiuvare praecipiendo, benedicendo, coercendo...: quae omnia etiam per homines fiunt sec. Scripturas. Nam et praecipiunt homines et benedicunt, et per divina sacramenta sanctificant, et corripiendo coercent et exhortando provocant et docendo illuminant: "non tamen qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus"* (I Cor. 3, 7). *Hoc est autem incrementum ut unusquisque oboediat praeceptis Dei: quod non fit, quando vere fit, nisi charitate. Unde ecclesia incrementum corporis facit in aedificationen sui in charitate* (Eph. 4, 16). *Istam charitatem non dat nisi Deus, "charitas enim ex Deo est"* (I Jn. 1, 4, 7.) (90).

En términos parecidos, responde a Julián en otro lugar:

> *Aspice etiam illud in evangelio* (Jn. 12, 39): *"Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias: Excaecavit oculos eorum et induravit eorum cor, ut non videant oculis nec..." Haec conmemoravi, ut intelligas, si possis, fieri per poenam procul dubio iustam, ut non credant homines excaecato corde; cum per misericordiam fiat, ut credant libera voluntate. Quis enin nescit, neminem credere nisi libero voluntatis arbitrio? sed paratur voluntas a Domino: nec omnino eruitur a servitute mala suis meritis debita, nisi quando per gratuitam gratiam paratur a Domino. Si enim Deus ex nolentibus volentes non faceret, profecto pro eis qui nolunt credere, non oraremus ut vellent. Quos Apostolus se fecisse pro Judaeis monstravit* (Rom. 10, 1). *Hanc utique salutem consequi nisi credente voluntate non possent: hoc ergo beatus Paulus orabat, ut vellent...* (91).

---

(89) *Op. Imp.* I, 95.
(90) *Id.* III, 114.
(91) *Id.* VI, 10.

Agustín habla, por consiguiente, de una gracia interna, que de alguna manera influye en la voluntad. Ella precede a su acción, pues cuando Julián afirma que tal gracia coopera con la voluntad que ya está actuando, Agustín le contesta:

Si non praevenit, ut operetur eam, sed prius existenti voluntati gratia cooperatur; quomodo verum est: "Deus in vobis operatur et velle (Phil. 2, 13); *quomodo: "praeparatur votuntas a Domino"* (Prov. 8, 33; sec. LXX); *quomodo: "charitas ex Deo est"* (I Jn. 4, 7) *que sola vult beatificum bonum?* (92).

La gracia, pues, precede a la acción de la voluntad. Aparecerá con más claridad aún, cuando expongamos la doctrina de Agustín acerca del mérito. Su doctrina se distingue ya por lo tanto de la doctrina de Julián, en cuanto admite una gracia preveniente interior que Julián excluye como destructora de la libertad.

Pero Agustín parece sostener más que eso. Parece querer decir también que la gracia produce el buen acto de la voluntad en el hombre; que ella es *causa eficiente* de la buena voluntad, sin que por eso cese de ser acto voluntario libre del hombre. Recordemos todo aquello que dijimos en el capítulo precedente. Dijimos que el hombre perdió por el pecado de Adán la libertad para el bien y necesita ahora la gracia para no pecar. La gracia de Dios es causa de que no pequemos. Debemos pedir esa gracia y si Dios nos la da entonces podremos evitar el pecado. Tales fueron los resultados del capítulo precedente.

Si solamente podemos evitar el pecado por la gracia de Dios, esto no prueba todavía que Dios produzca el acto libre de la voluntad *como causa eficiente.* En efecto, podríamos quizás interpretar las citas de S. Agustín en el sentido de que la gracia divina produce el acto de la voluntad en cuanto por medio de ella ésta se fortalece aumentando así su campo de acción para poder superar los impedimentos del pecado original. Decimos que podríamos talvez interpretar así los textos aunque para ello deberíamos hacer cierta violencia al último de los citados. Porque ahí dice Agustín que la gracia precede a la voluntad para operar el acto, y que si no fuera así no se podría decir que, conforme a la Sgda. Escritura, Dios obra en nosotros el querer y prepara a la voluntad, o que la caridad, que quiere el bien que hace feliz, sea de Dios, etc. Todas estas palabras parecen indicar que Agustín no habla de fortificación sino de producción del querer por parte de Dios como causa eficiente.

Antes de citar otros textos de Agustín, que con mayor claridad prueben la causalidad eficiente de Dios en la producción del acto bueno del libre albedrío humano, quisiéramos hacer la siguiente advertencia. Cuando Agustín habla de la gracia que influye en la voluntad, y actúa sobre ella, la llama preferentemente *caritas,* amor. Una y otra vez ataca la doctrina de Julián sobre la

---

(92) *Id.* I,95. Además cfr. I, 131 ...*Gratia quippe hominem praevenit, ut diligat Deum, qua dilectione operatur bona...*
ibid.: ...*His certe operibus merces imputatur secundum debitum, sed gratia, quae non debetur, praecedit ut fiant.*
I, 141 ...*quia bona opera subsequuntur gratiam, non praecedunt...*

gracia, porque éste, en su catálogo de gracias, pasa por alto el amor. Mas el amor es precisamente, según Agustín, el principal don de Dios y mucho más importante que la gracia de la iluminación. El amor sobrepasa a la ciencia, dice el Apóstol (Eph. 3, 19). Ese amor es la fuerza que quiere el bien beatífico [93]. Agustín opone ese amor a la concupiscencia mundana y dice de él:

Fortitudinem gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem christianorum Dei charitas facit, quae diffusa est in cordibus nostris non per voluntatis arbitrium, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est [94].

De esta confrontación sacamos la siguiente conclusión. En los paganos, la fuerza impulsadora de su actividad era la *cupiditas mundana*. Porque ésta dominaba en ellos, ejecutaban esta o aquella acción. Siendo la concupiscencia el estímulo de sus acciones, realizaban sólo aquellas que les eran agradables. En los cristianos, en cambio, domina la *caritas*, que solamente quiere el bien. Mientras tal amor domine en el corazón humano, el hombre se volverá libremente y pese a ello, en cierta manera, necesariamente, únicamente hacia aquello que es agradable a ese amor de Dios. El hombre obrará libremente porque su acción corresponde a los deseos de su voluntad transformada por el amor; al mismo tiempo obrará necesariamente porque ya no puede querer lo contrario de lo que quiere, desde que lo contrario ya no agrada a su voluntad. El amor causa en él que ponga determinadas acciones e impide que ponga otras. Después de la muerte esta gracia que es el amor prevalecerá en él de tal manera, como ya explicamos en el capítulo anterior, que la actual posibilidad de pecar será eliminada. Por lo tanto, así como los paganos en su actividad son empujados por su concupiscencia mundana para ejecutar libremente esta o aquella acción, así el cristiano es movido por el amor de Dios a esta o aquella acción libre.

Por eso dice Agustín: *Liberos dicimus ad facienda opera pietatis eos. quibus dicit Apostolus* (Rom. 6, 22): *"Nunc autem liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam". Hunc fructum, qui fructus est sine dubio charitas atque opera eius, nullo modo habere possumus ex nobis... De ipso fructu loquebatur magister Deus...: "sine me nihil potestis facere"* (Jn. 15, 15) [95].

Para Julián, la causalidad que la gracia ejerce sobre la voluntad es de orden moral. Dios nos ha hecho conocer su gran amor entregando a su propio Hijo por nosotros. Con ese amor suyo quiere animarnos a amarlo nuevamente, y si obedecemos a su voluntad nos establece, como lo ha prometido, coherederos de su Hijo.

Explicar de esta manera la acción del amor sobre la voluntad del hombre es inaceptable para Agustín:

Homo Pelagiane, charitas vult bonum et charitas ex Deo est... In hoc est

(93) *Id.* I, 95.
(94) *Id.* I, 83.
(95) *Id.* I, 86.

praedestinatis littera adiutorium, quia iubendo et non adiuvando admonet infirmos confugere ad spiritum gratiae... alioquin occidit, quia iubendo bonum et non largiendo charitatem, quae sola vult bonum, reos praevaricationis facit (96).

Como se ve, Agustín toma la gracia del amor como algo muy concreto; como aquella fuerza en el hombre, que quiere el bien.

Si te desagrada, dice en otro lugar, que el hombre solo pueda querer el bien por la ayuda de Dios, ¿por qué no prestas oído a la Escritura que te contradice? En efecto, dice: "sin mí nada podéis hacer"; (Jn. 15, 6); "La voluntad es preparada por Dios" (Prov. 8, 33 sec. LXX); "Dios realiza en nosotros también el querer" (Phil. 12, 13); "Los pasos del hombre son dirigidos por Dios, y El quiere su camino" (Ps. 36, 23). Me maravilla que te digas cristiano cuando contradices tantas y tan claras palabras divinas (97). La gracia influye por lo tanto en la voluntad libre y este influjo es más que una simple iluminación del entendimiento, es más bien una gracia que afecta a la misma potencia volitiva.

Dios no tiene ningún influjo en la misma voluntad libre, afirma Julián. Solo indirectamente, a través del conocimiento, puede influir sobre ella. Atiende, dice Julián a Agustín, especialmente a este lugar de la Escritura (Mt. 23, 37) en el que Cristo dice que su designio será impedido por la voluntad de los hombres: "Jerusalén, Jerusalén... pero no has querido". Después de lo cual no continúa: "aunque tú no quisiste te reuní", sino: "vuestra casa será dejada desierta". Cristo muestra por ahí que aquellos, por su mala voluntad, con justicia deberán ser castigados, pero no debieron ser desviados de su propio propósito por ninguna clase de coacción (98). Cuando el hombre, por lo tanto, no quiere, Dios no puede hacer nada. El no puede cambiar la voluntad del hombre, pues la esfera de la voluntad está sustraída al ámbito del poder de Dios.

La respuesta de Agustín muestra que entendió así a Julián y que su doctrina es contraria a la de éste:

Ignoscendum est, ut in re multum abdita ut homo falleris. Absit ut ab homine impediatur omnipotentis et cuncta praescientis intentio. Parum de re tanta cōgitant vel ei excogitandae non sufficiunt, qui putant Deum omnipotentem aliquid velle et homine infirmo impediente non posse. Sicut certum est Jerusalem filios suos ab eo colligi noluisse, ita certum est eum etiam ipsa nolente, quoscumque eorum voluit, collegisse. Deus enim, sicut homo eius Ambrosius dixit, quos dignatur vocat, et quem vult, religiosum facit (Lib. II in Lc. 9, 58) (99).

Agustín sostiene aquí justamente aquello que Julián rechazó como destructor de la voluntad. Según Agustín la voluntad humana no desempeña ese

(96) *Id.* I, 94.
(97) *Id.* I, 97.
(98) *Id.* I, 93.
(99) *Id.* I, 93.

importante papel que Julián le asigna. Mientras que según éste la voluntad humana está frente a Dios de igual a igual y puede con su oposición frustrar los planes divinos, según Agustín la voluntad humana está de tal maner. en las manos de Dios que aunque el hombre se resista, Dios salva al que quiere salvar. Dios hace piadoso al que quiere hacer piadoso, e.d., de hombres que se resisten, que no quieren, Dios hace por su gracia hombres que quieren. que se adhieren gustosos a El. Eso no depende en primer lugar de la voluntad humana, sino de que Dios quiera o no atraer al hombre hacia sí. Si Dios quiere salvar a alguien, éste no puede oponer su voluntad y frustrar la voluntad de Dios. Pero todo esto es inexplicable, si se niega que Dios tiene la voluntad humana de tal manera en su poder que le puede hacer producir determinados actos. En efecto, si se concibe el influjo de Dios sobre la voluntad solamente como un fortalecimiento y capacitación de la misma para el bien por su gracia, sin que haga producir en ella al mismo tiempo la buena acción que Dios quiere que ponga, entonces podría el hombre, a pesar de todo, frustrar las intenciones de Dios (100).

Agustín habla aquí, por consiguiente, de un influjo causal eficiente de Dios en la libre voluntad del hombre, por el cual la voluntad humana es cambiada (101).

> *Nam si ut dicis* —contesta a Julián—, *ab intentione propria, utique mala, non debet homo ulla necessitate revocari: cur apostolus Paulus... a sua pessima intentione revocatur et ex persecutore... praedicator erigitur? Agnosce gratiam: alium sic, alium sic Deus, quem dignatur vocat...* (102).

Julián llama a tal proceder de Dios, coacción. Esta existe, según él, cuando algo extrínseco a la voluntad dirige a la misma hacia algo determinado contra su intención original. Cuando la dirección de la voluntad respecto a un objeto determinado no depende sola y completamente de la voluntad misma, ésta ya no es libre. Visto así, la conversión de Pablo no fue un acto libre suyo.

Aun más claramente explica Agustín la relación de la gracia divina con el libre albedrío en otro lugar. Julián, para refutar la doctrina de Agustín sobre el pecado original, había citado el cuarto capítulo de la Ep. a los Rom. El v. 22 de dicho capítulo dice: "Abraham frente a la promesa no vaciló con desconfianza... porque tenía certeza de que Dios es poderoso para cumplir lo que ha prometido". Partiendo de ese mismo texto, Agustín da la siguiente respuesta:

---

(100) Agustín habla de Dios todopoderoso y presciente. Tanto la escuela que admite una "ciencia media", como la que la rechaza cabrían aquí. Julián habría rechazado ambas: la "ciencia media" porque no la necesita para preservar la libertad de la voluntad, ya que rechaza esa eficacia intrínseca de la gracia en la voluntad; la opinión contraria, de la "promoción física, porque ésta, según él, eliminaría la libertad humana.

(101) Acaso esta eficacia haya de ser entendida en el sentido de premoción física, es una cuestión que no abordamos aquí.

(102) *Op. Imp.* I, 93.

Haec te commemorare non pudet, qui oppugnas gratiam, qua ista promissa complentur? Contra Deum enim loquimini dicendo: nos facimus, quod ille se facturum esse promisit... Quod itaque Deus promisit, Deus faciet... (103).

Julián había explicado además que la fe de Abraham no había sido imputada como justificante solo a él sino también a nosotros que hemos creído en Dios, que ha resucitado a Cristo de la muerte, etc. Agustín opone, entonces:

Dicite nobis o vani non defensores sed inflatores liberi arbitrii, qui ignorantes iustitiam Dei... dicite nobis: si noluissent gentes credere et iuste vivere, evacuaretur promissio, quae facta est ad Abraham? Non inquies. Ergo ut Abraham ob stipendium fidei consequeretur dilatationem seminis, praeparata est gentium voluntas a Dominio; et ut vellent quod et nolle potuissent, ab illo factum est, qui ea quae promisit potens est et facere (104).

Según Julián, Pablo quiere mostrar en el texto citado de la epístola a los Rom., que no fueron la ley y su promesa las que consiguieron a Abraham una descendencia, sino que uno, gracias a sus buenas costumbres llega a hacerse descendiente de Abraham y así participante de la promesa que Dios le hizo.

Sobre esto dice Agustín: *Hos mores, quos procul dubio bonos vis intelligi, si ut putatis homo sibi facit, praedicere ea debuit Deus praescius, non promittere; ut non de illo hac de causa diceretur: "Quae promisit, potens est et facere"* (Rom. 4, 21), *sed: "Quae praescivit, potens est et praenuntiare, aut potens est et ostendere". Quando autem dicunt homines: Quod* Deus *promisit,* nos *facimus, se ipsos faciunt iactantia potentes et illum arrogantia mentientem* (105).

¿Qué quiere Agustín decir aquí? Dios ha prometido a Abraham descendencia espiritual. Para que esta promesa pueda cumplirse, deben aquellos hombres que van a pertenecer a esa descendencia, creer y vivir bien. Deben, pues, poner actos de voluntad, y determinados actos voluntarios. Ahora, si esos actos buenos voluntarios fuesen cosa del hombre y no producidos por Dios en el hombre —se trata aquí de buenos actos—, Dios no habría debido *prometer* esa descendencia a Abraham sino solamente *predecirla.*

No introducimos nada artificialmente en el pensamiento de Agustín. El mismo hace esta distinción entre prever y prometer. Si los hombres son los autores de las buenas acciones, Dios no puede prometerlas, sino sólo predecirlas. Si, por el contrario, Dios produce tales acciones en el hombre, entonces puede también prometerlas. De otro modo, si Dios promete algo que no depende de El sino del hombre que lo ejecuta en forma independiente, queda Dios como un mentiroso, pues promete algo que no puede dar. No se puede decir aquí que Dios es autor de las acciones de los hombres en cuanto les ha dado la voluntad y la fortifica con su gracia, y que por eso puede prometer esas acciones humanas. En tal caso habría sido supérfluo que Agustín distinguiese

(103) *Id.* II, 153.
(104) *Id.* II, 154.
(105) *Id.* II, 156.

el caso en que Dios sólo puede predecir de aquel otro en que puede prometer. En efecto, si Dios ya es autor de las acciones humanas porque los hombres recibieron de El su potencia volitiva, sea ésta especialmente fortalecida por la gracia o no, entonces El siempre podría prometer tales acciones como autor, y no solamente las buenas sino también las malas. No habría que distinguir entonces entre prometer y predecir, y todo este pasaje de Agustín carecería de sentido.

Por lo tanto, si Agustín expresamente distingue entre previsión y promesa de Dios, eso no puede, a nuestro modo de ver, significar sino que Dios por su gracia produce los buenos actos de la voluntad. Esta opinión resulta confirmada por los textos que siguen.

Agustín, en efecto, continúa: *Quid si noluissent? evacuaretur promissio? Admoneo ut intelligatis, cui gratiae sitis inimici negando operari Deum voluntatem in mentibus hominum: non ut nolentes credant quod absurdissime dicitur, sed ut volentes ex nolentibus fiant. Non sicut facit doctor homo, docendo et hortando, minando et promittendo in sermone Dei; quod frustra fit, nisi Deus intus operetur et velle per investigabiles vias suas. Cum enim verbis doctor plantat et rigat, possumus dicere: Forte credit, forte non credit auditor. Cum vero dat incrementum Deus* (I Cor. 3, 6) *sine dubio credit et proficit* (106). Y termina Agustín su argumento diciendo: *...et ad fidem pertinet credere quod in nobis Deus operetur et velle* (Phil. 2, 13). (107).

Parece verdaderamente, por lo tanto, que Dios produce en nosotros por su gracia determinados actos voluntarios queridos por El, porque de lo contrario la comparación entre Dios y el doctor humano no tendría objeto. Cuando Dios trabaja, empero, así en nosotros, no nos quita de ninguna manera la libertad. Agustín dice que Dios no obra en nosotros de manera que creamos contra nuestra voluntad, sino que de hombres que no quieren creer, hace de nosotros hombres que quieren (108).

Por lo tanto aunque Dios, según Agustín, produzca en nosotros determinados actos de voluntad, no nos quita en modo alguno la libertad. Julián había dicho que existían innumerables gracias auxiliadoras de Dios, que sin embargo nunca anularían la voluntad. Las gracias se aplicarían con tal moderación que nunca destruirían la libertad. Ellas ofrecerían más bien a la voluntad una ayuda que ésta podría utilizar como quisiera. Pero si la voluntad no quisiera, ellas no la obligarían (109).

Agustín da a Julián la siguiente respuesta: *Unde fieri potest, ut adiutoria gratiae Dei liberum arbitrium loco pellant; quod potius vitiis pulsum et nequitiae subiugatum, ut in loco suum redeat, liberant?... Charitas enim ex*

---

(106) *Id.* II, 157.
(107) *Id.* II, 158.
(108) *Id.* II, 157; Y en VI, 10: *...Si enim Deus ex nolentibus volentes non faceret, profecto pro eis, qui nolunt credere, non oraremus ut vellent...*
(109) *Id.* III, 114.

Deo est. Hanc vos inter adiutoria gratiae... nominare non vultis, ne hoc ipsum, quod oboedimus Deo, eius esse gratiae concedatis. Putatis quippe isto modo auferri voluntatis arbitrium: cum hoc quisquam facere nisi voluntate non possit; sed quod vos non vultis: Praeparatur voluntas a Domino; non forinsecus sonantibus verbis, sed sicut orante exauditaque regina convertit Deus et transtulit indignationem regis in lenitatem (Est. 15, 11). *Sicut enim hoc divino et occulto modo egit in hominis corde sic operatur in nobis velle et operari pro bona voluntate* (Phil. 2, 13) (110).

La respuesta de Agustín, como se ve, no es algo así como que también según él, Dios coloca a disposición de la voluntad del hombre las diversas gracias que fortifican intrínsecamente la voluntad, la elección se realiza en forma totalmente independiente de Dios. Agustín va justo a lo que Julián descarta, a saber, que la gracia trabaja en la voluntad sin destruir la libertad; pues aunque la obediencia que da como ejemplo, es causada por el amor de Dios, sigue siendo una obediencia libre. Dios trabaja en el corazón del hombre como lo demuestra el ejemplo del rey Asuero, y, sin embargo, no quita la libertad. La gracia que obra tal milagro en el hombre es la caridad que los pelagianos no quieren reconocer como gracia de Dios. La disputa entre Agustín y Julián en el campo de la gracia ofrece siempre el mismo aspecto. Según Julián la gracia no puede ejercer ningún influjo en la realización de los actos voluntarios so pena de aniquilar la libertad humana; según Agustín, al contrario, la gracia produce los buenos actos voluntarios en el hombre, sin eliminar por eso la libertad humana. Cómo Dios puede producir tales actos voluntarios libres es un misterio. Agustín lo concede; pero Dios realiza dichos actos en el hombre. Si no lo hiciese no sería necesario decir que Dios lo hace de una manera divina y misteriosa. Y la gracia que realiza tales actos es la caridad.

Agustín insiste contra Julián en que tal gracia tomada como caridad puede ser aceptada perfectamente sin que con ello la libertad sea perjudicada.

Inter divinae gratiae species, si poneretis dilectionem, quam non ex nobis sed ex Deo esse eamque Deum dare filiis suis apertissime legitis; sine qua nemo pie vivit et cum qua nemo nisi pie vivit; sine qua nullius est bona voluntas et cum qua nullius est nisi bona voluntas; vere liberum arbitrium defenderetis, non inflaretis arbitrium. Necessitatem porro si eam dicitis, qua quisque invitus opprimitur; iustitiae nulla est, quia nemo est iustus invitus; sed gratia Dei ex nolente volentem facit... (111).

Solo la gracia de Cristo puede obrar en nosotros sin quitarnos la libertad.

Al contrario ella perfecciona la voluntad del hombre.

...non ut voluntas eius captiva rapiatur ad bonum vel malum; sed ut captivitate liberata ad liberatorem suum liberali suavitate amoris, non servili amaritudine timoris attrahatur (112).

Podemos, por eso, afirmar: la gracia de Dios que necesitan los justos pa-

---

(110) *Id.* III, 114.
(111) *Id.* III, 122.
(112) *Id.* III, 112.

ra cada acto humano ([113]) produce, según Agustín, que el hombre pueda obrar bien. El influjo de Dios sobre la voluntad no se realiza únicamente mediante gracias extrínsecas, como sostiene Julián, sino que comprende antes que nada gracias intrínsecas, que tienen directamente a la voluntad como objeto. Agustín llama a esta gracia de la voluntad, antes que nada, amor. Su función no consiste únicamente en proporcionar nuevas fuerzas a la potencia volitiva, sino que determina a la voluntad a este acto que Dios quiere que la voluntad produzca. Pese a ello la libertad de la voluntad humana no es afectada. Antes bien, Dios hace querer al que no quiere.

Como en el hombre caído y en el demonio la concupiscencia no deja a la creatura racional escoger sino el mal —mal en el sentido agustiniano— sin quitarle su libertad, así en el hombre redimido la gracia del amor hace que ponga buenas obras sin que por eso la libertad se pierda. El hombre elige libremente la buena acción a pesar de que Dios, por el amor, hace que la elija libremente y no se incline al pecado. La doctrina de Agustín nos parece, bajo este aspecto, idéntica en el fondo a la de Santo Tomás. La diferencia está en la manera como cada uno la presenta. Santo Tomás, o mejor dicho el tomismo —para no entrar aquí en discusión acerca de la doctrina de Sto. Tomás— presenta el mismo problema en términos metafísicos aristotélicos. Dios es autor del acto libre bueno humano —para no hablar de los actos libres en general —en cuanto con la gracia eficaz mueve a la voluntad humana *ab intrinseco quoad substantiam et quoad modum*. Agustín presenta el mismo problema en términos psicológicos teológicos. La gracia eficaz es aquí la caridad, el amor, que no atrae a la voluntad *ab extrinseco* como una fuerza moral, sino que produce *ab intrinseco* por sí mismo, el acto libre bueno, en cuanto produce en la voluntad humana por su unión con ella, el acto amoroso humano bueno. Pues la gracia, como amor, no es un amor abstracto que flota en el aire sin objeto propio, sino que es un amor concreto determinado, en cuanto como impulso que procede de Dios está en la voluntad para hacer que quiera un objeto determinado y lo quiera libremente, porque le gusta a causa de dicho impulso amoroso. Por eso nos parece que la doctrina de Agustín es idéntica a la del tomismo, de la que difiere solo en la terminología. Es filosóficamente más exacta la terminología del tomismo; psicológicamente más inteligible la agustiniana. Ambas maneras de presentar el problema se completan y juntas dan una solución más satisfactoria a la mente humana.

Antes de pasar a la doctrina de Agustín acerca del mérito queremos entrar en dos textos que, aunque no tocan directamente su doctrina sobre la gracia, nos muestran que el santo Doctor meditó y aplicó en los detalles de la vida práctica su doctrina acerca de la eficacia de Dios sobre el libre albedrío.

Julián había dicho en su obra que había suplicado la ayuda de Dios para poder concluir su trabajo contra Agustín, a lo que éste objeta:

> *Auxilium Dei quaeris ut impleantur vani libri tui... Vellem tamen diceres, propter quid in hoc opere auxilium Dei poscas, cum sit in tuo libero arbi-*

---

(113) *Id.* IV, 15.

trio sive facere sive non facere hoc. An ut ea tibi praesto sint, quae in potestate tua non sunt et sine quibus hoc effici non potes; sicut sunt... ipse victus et otium? Vides ergo id te poscere ab omnipotente Deo, cum propter implendos tuos libros poscis auxilium, ut in voluntatibus hominum, quod te adiuvet et quod te non impediat, operetur. Nam si nolint homines tibi victum dare sumptusque congruente subministrare, si nolint postremo a te inquietando, impediendoque cessare scribere vel dictare ista non poteris. Speras ergo auxilio Dei sic agi hominum voluntates, inter quos vivis, ut tibi necessarium nihil desit. Paratur enim voluntas a Domino. Aut igitur tuum dogma iam corrige aut hoc defendendum desine divinum auxilium postulare (114).

La oración de súplica es en efecto totalmente supérflua, como advierte Agustín, si Dios no produce en la voluntad aquel acto por el cual se le suplica.

En otro lugar escribe Julián que por oración de Floro se encontró en Constantinopla una carta que para él era muy importante. Agustín, refiriéndose a esta noticia le contesta:

Quomodo cuiusdam oratu dicis epistulam inventam atque directam, si Deus non operatur in cordibus hominum voluntates? Utique homo qui invenit, epistulam voluntate quaesivit, aut voluntate aliquid quaerebat eo loco, ubi eam potuit invenire; aut cum de rebus talibus voluntate homines loquerentur, voluntate apud quem fuerat, indicavit se eam habere, quam posset ostendere et volenti tradere, quam volens ad has partes et ille dirigeret, et vel quocumque alio modo prorsus voluntate hominis vel hominum factum est, ut illa inveniretur et dirigeretur epistula; et tament orante homine dicis hoc factum. Cur ergo non confiteris, sine ulla forinsecus sonante iussione Deum occulto instinctu ad quod voluerit efficacissime implendum, praeparare atque excitare hominum voluntates, qui liberum non defendis intelligendum, sed praecipitandum extollis arbitrium? (115).

Si por la oración de Floro hizo Dios que se encontrara la carta, Dios debió producir muchos actos voluntarios en diversos hombres. Si Julián concede eso, concluye Agustín, ¿por qué no concede entonces que Dios produce en la voluntad de los hombres lo que quiere que ellos hagan?

La doctrina de Agustín sobre el mérito es la lógica conclusión de su doctrina sobre la gracia y se opone por lo tanto a la enseñanza de Julián respecto a este punto. Según Julián el mérito, sea bueno o malo, es asunto de la pura voluntad libre. La acción de Dios se limita a asignar a los hombres, correspondientemente a sus méritos, el cielo como premio o el infierno como castigo; a lo cual, por lo demás, está obligado en justicia. Dios no participa en la realización de la obra buena. Solamente coloca a disposición de los hombres gracias extrínsecas que éstos pueden usar o rechazar según su propio parecer. Cuando Agustín en el curso de su controversia sobre el pecado original

(114) *Id.* III, 1.
(115) *Id.* III, 166.

hizo alusión a Rom. 9, 21 y anotó que Dios forma de la humanidad condenada por el pecado original, sin mérito de los hombres, a algunos como vasos de honor y a otros como vasos de deshonor, Julián aprovechó la ocasión para explicar su propia doctrina. Sostuvo que de los vasos, e. d. de los hombres, se afirma una suerte diversa porque se presentan con una voluntad humana diferente. La suerte diferente de los hombres no depende de Dios sino de su propia manera de comportarse en la vida. Jacob y Esaú, p. ej., recibieron diversos premios porque los méritos que presentaron fueron distintos. Es cierto que S. Pablo dice que Dios tiene misericordia de quienes quiere tener misericordia. Pero con esto el Apóstol quiere decir que Dios da a cada uno lo que según su *justicia debe darle*. Por sus propias fuerzas se convierten los hombres en vasos de ira o de gloria. Dios no tiene ingerencia en esto. Su poder se muestra tanto sobre los buenos como sobre los perversos en cuanto a unos premia y a los otros castiga.

Agustín está, naturalmente contra esta doctrina de Julián: *...Ambrosium audi, qui dicit: omnes homines sub peccato nascimur... Et intellige hanc esse massam, de qua fiunt vasa sive illa sive ista. Nam si inscrutabilis quaestionis huius ista esset solutio, quam tu sapis, secundum merita voluntatum; tam manifesta esset, ut nulla eius difficultate compelleretur Apostolus dicere: "O homo quis es, qui respondeas Deo?"* (Rom. 9, 20). *De nondum natis agitur, quorum non ex operibus, sed secundum propositum suum Deus unum dilexit, alterum odio habuit: unde ad haec verba perventum est, ut de eadem massa et diversis vasis et de potestate figuli diceretur* (116).
Y prosigue: *sed gratia liberat a totius massae damnatione, quos liberat: quam vos negando, estis haeretici. Quantum enim pertinet ad originis meritum, ex uno omnes in perditionem; quantum autem ad gratiam, quae non secundum merita datur, quicumque... liberantur, dicuntur vasa misericordiae... Quod enim Deo iudicante a caeteris exigitur, hoc istis eo miserante donatur: quas investigabiles vias Domini, si aestimas improbandas, audi: "O homo, tu quis es qui respondeas Deo?"* (117).
Y continúa: *Si tibi displicet, Deum creare homines quos damnat, contradic ei... ne creet eos, quos malos facturos... et in malignitate perseveraturos et ob hoc... damnaturos praescivit; aut ei suggere... ut... rapiat ex hac vita, dum sunt innocentes et boni...* (118).
Y prosigue aún: *Si secundum Apostolum saperes, non commemorares hoc loco merita Jacob, ubi eum dicit ille non ex operibus fuisse dilectum... Gratia quippe hominem praevenit, ut diligat Deum, qua dilectione operetur bona. Quod et Joannes Apostolus apertissime ostendit ubi ait: "Nos diligamus quia prior dilexit nos"* (I Jn. 4, 19). *Non ergo diligimur, quia dileximus; sed quia dilecti sumus, diligamus* (119).

Agustín afirma claramente que nuestra destinación al cielo no depende de nuestra voluntad y sus actos sino de la elección de Dios. Porque Dios nos elige y ama, sin encontrar antes en nosotros algo que sea digno de su amor,

---

(116) *Id.* I, 126.
(117) *Id.* I, 127.
(118) *Id.* I, 130.
(119) *Id.* I, 131.

éste produce en nosotros que podamos amarle y realizar buenas obras que correspondan al mismo.

Explicando contra Agustín el capítulo noveno de la carta a los Romanos, Julián había dicho que el Apóstol habla ahí de la gracia según la cual Dios elige a los hombres; pero que bajo el nombre de gracia se debería entender el poder divino con el que habrá de juzgar al hombre conforme a sus méritos.

Agustín le contesta: *Ergo ad incurvandam circumcisorum arrogantiam sub nomine gratiae mentitur Apostolus; nam Deus ex operibus eligit, non ex gratia. Quis ita sapiat nisi haereticus inimicus gratiae...* (120).
Y continúa: *Quomodolibet dicas Deum facere quod debet; gratiam nemini debet, multisque non reddet supplicium, quod malis, eorum operibus debet; et largitur gratiam, quam nullis eorum bonis operibus debet. Quid enim debebat ipsi Paulo... Nonne suplicium? Quod ergo eum... ad fidem percipiendam... tam violenter attraxit, procul dubio secundum gratiam, non secundum debitum fecit, ut in eis esset reliquiis populi Israel... Quid debebat etiam illis, de quibus dicit: "Non propter vos facio, domus Israel, sed propter nomen meum sanctum, quod profanastis in gentibus"? Facere ergo se dicit bona eorum in ipsis; sed propter nomen suum, quod profanaverunt, non propter ipsos, qui profanaverunt: nam propter ipsos supplicium illis debitum redderet, non gratiam donaret indebitam. Quod enim se facturus dicit, ad hoc pertinet, ut bona faciant, non quia boni erant... Denique apertissime dicit eos bona esse facturos; sed se faciente, ut ea faciant. Ait quippe inter caetera;* (Ezech. 36, 22): *Et faciam, ut in justificationibus meis ambuletis et iudicia mea observetis et faciatis"* (121).
Y prosigue Agustín: *His certe operibus merces imputatur secundum debitum: debetur enim merces, si fiant. Sed gratia quae non debetur praecedit, ut fiant. Debetur, inquam, bona merces operibus bonis hominum. Sed non debetur gratia quae ipsos homines bonos operatur ex malis... Propterea Pelagius vester... eos qui dicunt gratiam Dei secundum merita nostra dari... damnare compulsus est... et dicis... sub nomine gratiae apostolus Paulus de sola Dei praeiudicat potestate. Ubi quid dicis aliud nisi: Ad incurvandam... arrogantiam mentitur Apostolus dicens non ex operibus esse dilectum Jacob; cum ex operibus sit dilectum, quia erat quietus, mitis...? Nec intelligis, non ideo, quia talis erat vel talis futurus erat, fuisse dilectum, sed talem, quia dilectus est, factum. Erubesce, non mentitur Apostolus; non ex operibus Jacob dilectus est; si enim gratia, iam non ex operibus. Sed gratia dilectus, eadem gratia faciente bonis oportuit ut polleret operibus...* (122).

Por lo tanto, Jacob fue bueno y pudo realizar buenas obras porque fue amado por Dios. No amó Dios a Jacob porque éste hubiese sido bueno. El amor de Dios fue causa de la bondad de Jacob, no la bondad de Jacob la causa del amor de Dios hacia él.

Y prosigue Agustín: *Ergo ipsa vasa ita se praeparant, ut frustra dictum de Deo est* (Rom. 9, 24) *"quae praeparavit in gloriam"? Hoc enim apertissi-*

(120) *Id.* I, 132.
(121) *Id.* I, 133.
(122) *Id.* I, 133.

me dicis nec intelligis, ita dictum esse (II Tim. 2, 20) : *"Si quis mundaverit semetipsum...", ut ostenderetur et opus hominis per voluntatem: sed ingrate homo, praeparatur voluntas a Domino. Ideo utrumque verum est, et quia Deus praeparat vasa in gloriam, et quia ipsa se praeparant. Ut enim faciat homo, Deus facit, quia ut diligat homo, Deus prior diligit. Lege Ezech.* (26, 22) ... *reperies... Deum facere... ut praecepta eius homines faciant...* ([123]) .

Por consiguiente, Dios hace que los hombres de los que se apiada observen sus mandamientos. Pero no lo hace a causa de sus méritos, pues sin ayuda de Dios los hombres no tienen buenos méritos, sino por respeto a su propio nombre.

Dice Agustín: *Deum facere, ut praecepta eius homines faciant quorum miseretur, nom propter merita eorum, quae mala esse ibi commemorat, sed propter nomen suum; ut Deo sine meritis eorum faciente, ut faciant praecepta eius, incipiant merita bonorum habere factorum. Haec est gratia, quam negatis, non ex operibus quae fiunt, sed ut fiant...* ([124]) .
Y continúa: *...sancti Ambrosii verbis tibi respondeo: Deus quos dignatur, vocat, et quem vult religiosum, facit. Hoc in veritate facit, hoc in veritate scripturarum divinarum intellexit Ambrosius: sed iudicium, cum alios facit, alios non facit, occultum est...* ([125]) .
Y prosigue: *Ubi dixit Apostolus: "Ex uno omnes in condemnationem"* (Rom. 5, 16) ; *ipsam massam demonstravit, quae tota vitiata ex Adam fluxit: ubi autem dicit, ex illa fieri vasa in honorem, gratiam commendat, qua homines, quos creat, etiam liberat; ubi vero dicit, ex illa fieri vasa in contumeliam, iudicium ostendit, quo homines, quamvis creet, non tamen liberat...* ([126]) .
Y termina: *Haec est electio gratiae, non ex operibus, qua fiunt, vasa in honorem, ut bona opera faciant: quia bona opera subsequuntur gratiam, non praecedunt; quoniam gratia Dei facit, ut faciamus...* ([127]) .

Al concluir la exposición de la enseñanza de Agustín sobre la gracia y el mérito podemos decir: Así como Julián, consecuente con su doctrina sobre el libre albedrío, atribuye el mérito sólo a la libre voluntad del hombre, así podemos decir de Agustín que en su doctrina del mérito permanece fiel a su doctrina acerca de la gracia y el libre albedrío. Su doctrina acerca del mérito se deduce lógicamente de su doctrina de la gracia. Los hombres pueden tener méritos porque Dios da su gracia. La gracia es causa eficiente de esos méritos. El hombre merece premio por las buenas obras que ha hecho. Pero la causa última de los méritos es Dios que lo capacita, mediante las gracias prevenientes eficientes para que pueda libremente hacer aquellas obras mediante las cuales podrá merecer.

---

(123) *Id.* I, 134.
(124) *Id.* I, 134.
(125) *Id.* I, 135.
(126) *Id.* I, 136; cfr. I, 141. 161.
(127) *Id.* I, 141.

V LA DOCTRINA DE AGUSTIN ACERCA DEL LIBRE ALBEDRIO Y LAS DEFINICIONES DE LUCIDO, DEL CONCILIO DE ORANGE Y DEL CONCILIO DE TRENTO

No es intención de nuestro trabajo exponer cómo se desarrolló la doctrina de Agustín acerca del libre albedrío y su relación con el pecado original y la gracia. Pero quisiéramos comparar brevemente su doctrina con aquella que autoritativamente fue establecida por el magisterio de la Iglesia. Nos referimos a las declaraciones de los concilios de Orange y Trento, y a aquella doctrina acerca del libre albedrío, que el "predestiniano" Lúcido tuvo que suscribir por mandato de un concilio provincial galo a instancia sobre todo del obispo Fausto de Riez (128).

Compararemos con estas definiciones de los concilios de Orange, Trento y Lúcido-Fausto, la doctrina de Agustín que tenemos brevemente resumida en la 152ª sentencia de Próspero. Pondremos las 4 definiciones en columnas paralelas para facilitar la comparación:

1. Lúcido-Fausto	2. Agustín-Próspero	3. Caesario-Orange	4. Trento
... damno... qui dicit post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis *extinctum* ...assero... et libertatem voluntatis humanae *non extinctam* sed *attenuatam et infirmatam esse*... (*DB* 160 a.)	...arbitrium voluntatis... tale datum a Deo, quod *amissum* nisi a quo potuit dari, non potest reddi... (Prosper sent. 152 *ML.* 45, 1817).	Arbitrium voluntatis in primo homine *infirmatum,* nisi per gratiam baptismi non potest reparari; *"quod amissum,* nisi a quo potuit dari, non potest reddi" *DB* 186. ...debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita *inclinatum et attenuatum* fuerit liberum arbitrium ... (*DB*. 199).	... unusquisque agnoscat, in eis liberum arbitrium *minime extinctum* esset, viribus licet *attenuatum et inclinatum*. (*DB.* 793). ...Si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum ese dixerit... A.S. (*DB*. 815).

(128) Que la doctrina de la voluntad de Lúcido - Fausto (porque lo que Lúcido subscribió fue la doctrina de Fausto) sea una doctrina ortodoxa, es más que discutible. Con toda verosimilitud la doctrina de Fausto es semipelagiana. Léase: Faustus: De Gratia Dei, CSEL, XXI, 6. G. Arnold: *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit.* Leipzig 1894 F. Worter: *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianimus.* Münster, 1899. G. Weigel: *Faustus of Riez.* Philadelphia, 1938.

Las palabras del concilio de Trento parecen condenar la doctrina de Agustín-Próspero y, en parte, la doctrina de Orange, y parecen aceptar la doctrina de Lúcido-Fausto. Para conocer sin embargo la doctrina de un concilio, de un padre o doctor de la Iglesia, no debemos fijarnos solamente en las palabras de la definición, sino que debemos tratar de comprender el sentido de tales formulaciones. En efecto, puede ser que un doctor o un concilio dé a los términos que usa en sus formulaciones un sentido diferente al que hoy les damos. Basta recordar lo que pasó a Bayo y Jansenio, que interpretaron los términos de Agustín conforme al sentido que en el tiempo de ellos tenían y no en el sentido que Agustín en su tiempo les dio.

1. *Lúcido-Fausto*:

a. Cuando Fausto dice que el libre albedrío del hombre no fue extinguido sino solamente atenuado y debilitado, uno puede interpretarlo de dos maneras. "La voluntad no fue extinguida" puede significar que el hombre conserva su libertad después del pecado original, pero no la misma libertad que tuvo Adán antes del pecado, libertad para hacer el bien y el mal (en el sentido agustiniano). Por eso la voluntad está debilitada y enferma. Tomada en este sentido la declaración de Lúcido-Fausto se identifica con la doctrina de Agustín, quien también podría decir: la voluntad no se perdió por el pecado de Adán sino que fue debilitada y está enferma, porque ya no tiene el poder de hacer el bien sin la gracia, sino solamente el mal.

b La declaración de Lúcido-Fausto quiso sin embargo, con toda probabilidad, decir algo totalmente distinto. El concilio provincial de Arlés, del que se conservan solamente estas declaraciones firmadas por Lúcido, estaba dirigido contra Agustín. Fausto es semipelagiano. Si él dice que la voluntad no se extinguió por el pecado de Adán sino que se debilitó y se enfermó, esto significa con toda probabilidad que la voluntad después de ese pecado mantiene la libertad para hacer el bien y el mal por lo menos en el sentido de poder prepararse por propio esfuerzo para recibir la gracia mediante el *desiderium salutis et pius credulitatis affectus*. Así tomada, la declaración de Lúcido- Fausto es, sin duda, una declaración semipelagiana y herética.

Agustín-Próspero:

a. Cuando Agustín afirma que se perdió el libre albedrío por el pecado de Adán, afirma solamente que se perdió aquella libertad que Adán tuvo en el paraíso, la libertad para hacer el bien y el mal, quedándole al hombre solamente la libertad para hacer el mal. Esta doctrina sería igual a la de Lúcido-Fausto bajo a.

b. De ninguna manera quiere afirmar Agustín que el pecado original destruyó el libre albedrío por completo. Las palabras de la sentencia podrían ser interpretadas así, pero tal interpretación no estaría de acuerdo con la doctrina de Agustín expuesta en nuestro trabajo. La doctrina de la Reforma protestante acerca de la total destrucción del libre albedrío por el pecado de Adán se identifica solamente en las palabras con algunas definiciones de Agustín

sacadas del contexto de sus obras. Pero nada tiene de común con la doctrina misma del Sto. Doctor. Agustín afirma que también después del pecado original el hombre conserva su libertad, aunque sea solamente una libertad para hacer el mal. No coincide por lo tanto con la doctrina de Lutero que afirma que después del pecado original no existe ninguna libertad en el hombre.

Concilio de Orange:

a. Cesario de Arlés enseña en el concilio de Orange que la libertad humana fue debilitada y perdida por el pecado original. Tal afirmación parece encerrar una contradicción: "debilitada" y "perdida". La contradicción aparente desaparece, sin embargo, si se toma en cuenta lo siguiente: Cuando Cesario, usando los mismos términos que Fausto, afirma que la voluntad fue debilitada y enfermada, no pretende afirmar la doctrina de Fausto acerca del *desiderium salutis et pius credulitatis affectus,* doctrina semipelagiana que fue explícitamente condenada en el concilio de Orange. Cuando Cesario dice además que la libertad se perdió, afirma aquello que Fausto condenó en el concilio de Arlés. En efecto, cuando Fausto afirma allí que la voluntad no se extinguió, condena la doctrina que habla de la pérdida de la voluntad por el pecado original, pues *extinctum* y *amissum* significan lo mismo. Por lo tanto, si uno quiere interpretar correctamente la doctrina de Cesario en Orange, tiene que hacerlo conforme a Fausto a) y a Agustín a), a saber: la voluntad humana está debilitada y enferma, porque perdió la libertad para hacer el bien conservando la libertad para hacer el mal. Esto mismo se puede expresar también diciendo que la libertad se perdió; en efecto, se perdió aquella libertad de Adán que era libertad para hacer el bien y el mal.

b. Si se quiere interpretar a Cesario en forma distinta, según Fausto b) y Agustín b) se debería afirmar que Cesario fue al mismo tiempo partidario de la doctrina de los semipelagianos y de los protestantes, es decir, partidario de dos doctrinas diametralmente opuestas entre sí. Cesario enseñaría entonces por un lado que la voluntad libre humana puede prepararse positivamente a la primera gracia y por otro lado que la voluntad libre no existe, lo que es absurdo.

Trento:

a. El concilio de Trento afirma que la voluntad humana libre no fue extinguida y perdida por el pecado original sino debilitada e inclinada al mal. El concilio condena por lo tanto, por lo menos en sus palabras, la doctrina de Agustín que habla de la pérdida de la libertad humana como el concilio de Orange, y emplea en su definición los términos usados por Lúcido-Fausto, con la única diferencia que en vez de *infirmatum* dice *inclinatum*. ¿Rechaza acaso el concilio de Trento la doctrina de Agustín y de Cesario? Se ve claramente que no, si nos fijamos en la finalidad y el sentido de la definición. Contra Lutero y Calvino, según quienes el pecado original destruyó totalmente la libertad humana, el concilio definió que el pecado original no destruyó totalmente la libertad del hombre. Al contrario, éste conserva, después del pe-

cado de Adán, su libertad aunque no es ya la de Adán sino una debilitada e inclinada al mal. Esto no significa que según el concilio de Trento el hombre pueda sin gracia prepararse positivamente para la primera gracia, como enseñaron los semipelagianos, pues el mismo concilio condena en otro lugar la doctrina semipelagiana. Pero el concilio no explica en qué sentido la voluntad fue debilitada. La doctrina de Trento no es por lo tanto opuesta a la de Agustín o la del concilio de Orange. Lo que hace es condenar la doctrina de la Reforma acerca del libre albedrío, así como condena en otro lugar la doctrina de los semipelagianos y pelagianos, sin explicar positivamente en qué consiste en detalle la debilitación de la libertad causada por el pecado original. En cuanto al rechazo de las doctrinas pelagianas, semipelagianas y protestantes, la definición de Trento afirma lo mismo que Agustín a) y Orange a).

b. Solamente se puede probar contradicción entre las enseñanzas del concilio de Trento y las doctrinas de Agustín y del concilio de Orange, si se interpretan las definiciones de Trento en sentido pelagiano o semipelagiano conforme a Lúcido-Fausto b). Pero cuando los padres en Trento hablaron acerca de la libertad y su relación con el pecado original, no tuvieron intención de renovar los errores semipelagianos. Podemos, por eso, afirmar que la doctrina de Agustín acerca del libre albedrío, etc. no es opuesta a aquellas declaraciones acerca de la libertad humana que la Iglesia dictó autoritativamente como obligatorias para todos los cristianos.

El Sentido Cristiano de la Nación

Pbro. Joseph Comblin
Prof. de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile.

I. NACION Y PERSONA

Giorgio La Pira ha relatado, no hace mucho tiempo, un episodio que ilustra perfectamente el sentido cristiano de la nación. Se trata de una conversación que sostuvo en 1955 con el embajador de un estado comunista.

"—¿Cuáles son —me preguntó— los problemas esenciales de vuestra ciudad?

"—Los mismos —le respondí— que los de la capital de vuestra nación y de todas las ciudades, grandes y pequeñas, de todos los países del mundo. Es decir, debemos asegurar a los hombres las cosas esenciales destinadas a satisfacer sus necesidades inmediatas.

"—¿Y cuáles son esas necesidades?

"—Son éstas: una casa para amar; una fábrica (o una tienda, o un campo, o una oficina) para trabajar; un escuela para aprender; un hospital para curarse; y, finalmente, al final de esta enumeración pero en primer lugar en la escala de los valores y de las intenciones: una iglesia (o un templo, o una mezquita, o una pagoda, etc.) para orar... (1)".

Lo que el señor La Pira, alcalde de Florencia, decía, al referirse a la ciudad, vale especialmente para la nación, de la cual es una célula, ya que nin-

---

(1) Palabras pronunciadas en una conferencia de Giorgio La Pira, el 11 de marzo de 1958, en el ciclo de las grandes conferencias católicas de Bruselas, y publicadas en *"Esquisses pour une politique chrétienne"* (Tribune libre, 28), París, Plon, 1958, pág. 31.

guna ciudad es capaz por sí misma de responder a las cinco necesidades enunciadas. Es el papel de la nación.

1. Una casa para amar, una fábrica para trabajar, una escuela para aprender, un hospital para curarse, una iglesia para rezar: estos son los fundamentos, las razones mismas de ser de la nación. Este es su sentido, su justificación frente a la mirada de los cristianos. Quisiéramos sólo explicar aquí todo lo que está incluído en esta posición, y de qué manera todo lo que comprende una nación debe estar referido a estas cinco necesidades fundamentales (2).

Es necesario recalcar, antes que nada, que las cinco necesidades no son precisamente necesidades naturales. Son necesidades a las cuales podríamos llamar históricas, en el sentido de que han nacido y se afirman en una época histórica determinada: la nuestra.

Los hombres sólo conocieron, durante miles de años, en lugar de una casa, un refugio; en lugar de una industria, una azada, un caballo, una picota; en lugar de una escuela, tradiciones; y en lugar de un hospital, recetas empíricas, brujos, y mediums; en lugar de una iglesia (incluyendo el sentido espiritual de la palabra) nada más que temores y sujeciones religiosas.

Las necesidades enumeradas por el señor La Pira son realmente nuevas: por lo tanto justifican la aparición de una nueva sociedad en la historia: la nación.

2. En la época que precedió a la época nacional, los hombres vivieron en pequeñas comunidades formadas por unos pocos centenares de individuos: en clanes o en aldeas, pudiendo corresponder éstos a feudos (o latifundios o haciendas, o fazendas, o fundos, etc.).

Las aldeas eran en sí mismas sociedades completas, perfectas, prácticamente sin intercambio. Proveían a sus propias necesidades. Encuadraban toda la existencia humana, pues eran las comunidades que correspondían a un estado rudimentario de las técnicas. La aldea podía proporcionar todo lo que los hombres podían desear y adquirir en esa época. Poseía los medios para lograrlo. Era un abanico completo de todas las posibilidades humanas. Entregaba todo lo necesario para construír los refugios que hacían de casas, fabricaba las herramientas y trabajaba la tierra, transmitía las costumbres, las tradiciones religiosas, las recetas acumuladas por las experiencias empíricas.

La aldea es una sociedad que se puede denominar natural, pues sus miembros están unidos por lazos biológicos o casi biológicos: los lazos de familia o alianza, la vecindad sobre una misma tierra, el contacto permanente, la dependencia común de un mismo señor.

En la aldea la división del trabajo y los trueques se hacen entre vecinos, esto es, entre individuos biológicamente solidarios. La aldea, el clan, la familia patriarcal aseguran al individuo una cierta seguridad vital. Lo defienden contra la naturaleza y contra los extranjeros. Por lo demás esta seguridad es

---

(2) Cae de su peso que esta lista de necesidades no es exhaustiva; es simbólica. Pero sin ninguna duda enumera los aspectos fundamentales de las aspiraciones humanas en nuestra época histórica.

siempre precaria, limitada por los rudimentarios medios técnicos. Lo dejan indefenso ante las grandes perturbaciones naturales o frente a las invasiones y migraciones de los pueblos.

Pero, al mismo tiempo, la sociedad patriarcal o aldeana ahoga al individuo. No le deja muchas posibilidades de invención o de iniciativa. Le garantiza seguridad en la medida en que se somete a los ritmos tradicionales que aseguran el equilibrio social. El individuo está atado a los gestos tradicionales del grupo: costumbres, ritos, fiestas, trabajos, opiniones, juicios; todo está impuesto por la tradición.

Ahora bien: si la aldea era la sociedad que se necesitaba para técnicas rudimentarias, la nación es la nueva forma social que corresponde a las técnicas de nuestra época. Ni el confort, ni la producción industrial, ni la cultura, ni la medicina, ni siquiera la religión diferenciada que conocemos hoy día podían nacer, desarrollarse, ni tampoco aplicarse en una sociedad de tipo aldeano. Se necesitan los contactos, los intercambios, la división y la especialización del trabajo en una escala no de centenas sino de millones de hombres. Ninguno de los valores considerados anteriormente puede realizarse en el marco de una sociedad cerrada como el clan o la aldea. La unidad en la escala de estos valores es la nación.

Entre la época del clan y la de la nación, la historia conoció, por lo demás, una etapa transitoria que podríamos llamar la *edad aristocrática*. Empezó con las primeras civilizaciones diferenciadas del Oriente, de la India y de la China. Bajo su signo se desarrollaron las civilizaciones griega, romana, bizantina, medieval.

Así como una gran parte de Africa está aún en la edad del clan, así también una gran parte del Asia, de América Latina y de Europa meridional está todavía en la edad de la aristocracia. La sociedad aristocrática descansa en la distinción de dos clases: una, los señores; la otra, los siervos (o esclavos, o parias, etc.). Técnicas más desarrolladas permiten la producción de ciertos bienes superiores, pero en número limitado. Un grupo más audaz obliga al resto a trabajar para asegurarle estos bienes superiores; la cultura, el confort, los cuidados están reservados a una pequeña minoría. Se trata, en realidad, de valores que sólo pueden ser producidos en pequeñas cantidades. La clase alta, después de haberse incautado de ellos por la conquista, reivindica la mantención de esos privilegios en nombre de una esencia superior.

En la época moderna, sin embargo, el desarrollo de las técnicas permite entrever la multiplicación suficiente de ciertos bienes, de manera que todos los hombres puedan tener acceso a ellos. Son aquellos que hemos citado: una casa, un trabajo remunerado, una escuela, atenciones, una religión personal. A partir de ese momento las aristocracias no se justifican. Aunque ellas fueron, durante siglos, portadoras y creadoras de civilización, sus privilegios se convierten en un obstáculo para el desarrollo de la humanidad. Puede tratarse de privilegios de la nobleza militar, de los propietarios terratenientes, de la burguesía: los fenómenos son paralelos.

Dondequiera existe una sociedad de tipo aristocrático, la aspiración nacional se convierte en una reivindicación de igualdad. Pide la supresión de las

diferencias de trato debidas a clases o castas determinadas por el origen o el nacimiento. Quiere acceso a la condición superior. Esta es la situación actual en el mundo entero. Descansa en la convicción de que las técnicas actuales permiten el reparto entre todos los individuos de estos bienes: la casa, la cultura, el trabajo, las atenciones.

Precisemos, entonces, cuál es la esencia y el valor de la nación: es la sociedad humana que permite asegurar a todos, por igual, los cinco bienes históricos enunciados más arriba. Esta es la justificación de la nación y su sentido (3).

3. Conviene ahora profundizar la base que hemos definido. Una casa para amar, un taller o una oficina para trabajar, una escuela donde aprender, un hospital para curarse, una iglesia donde rezar, no son sólo bienes materiales. Las necesidades históricas de nuestro tiempo no se reducen sólo a aspiraciones de poseer más bienes cuantitativamente. Los progresos de las técnicas de producción y de intercambio no tienen sólo por resultado aumentar el número de bienes disponibles. Y tampoco es la nación una aldea o una familia ensanchadas a la escala de millones de miembros. *Prodúcese un cambio cualitativo.*

Con respecto a la sociedad anterior —la sociedad natural, patriarcal, tribal, aldeana, o la sociedad aristocrática, señorial, latifundista, en suma, servil—, la sociedad nacional significa una verdadera *emancipación del individuo, una personalización del hombre.* Las sociedades anteriores dejaban a los individuos, o al menos, a la inmensa mayoría de los individuos, sometidos estrechamente a los ritmos y a los accidentes de la naturaleza

Durante milenios la vida fue un combate permanente, siempre inseguro, siempre peligroso, contra la naturaleza, para poder sobrevivir. La antigua sociedad estaba organizada a flor de la naturaleza, de la cual no lograba realmente liberarse. El ideal nacional resume y sintetiza el deseo de una más alta liberación de la naturaleza, y también de la sociedad antigua, en la medida en que ésta se aferra al individuo y le impide emanciparse.

La Casa

Este hecho puede demostrarse por las cinco necesidades fundamentales. Una casa para amar no sólo significa más confort, más propiedad: es la emancipación de la pareja. Corresponde al deseo de escapar a la familia patriarcal, en la cual el hombre es un trabajador que está amarrado a un linaje y a un pedazo de tierra, y donde la mujer es la sirvienta del clan. La casa patriarcal es el refugio en el cual tres o cuatro generaciones viven juntas, en una solidaridad que protege a cada uno de sus miembros, pero que impide a la pareja aislarse. Viene una época en la cual todos los hombres y, más aun, todas las

(3) No ignoramos que la historia es infinitamente más compleja y más sinuosa. Sólo citamos los puntos extremos. Ver, por ejemplo, Lewis Mumford, ***Technique et Civilisation***, París, 1950.

mujeres entrevén que es posible la intimidad de la pareja y la intimidad del hogar; una época en la cual esta intimidad viene a ser un valor imperioso. La casa del hogar significa la emancipación de la pareja frente al linaje, y también frente a la estrecha servidumbre respecto a la reproducción de la especie.

El ideal de la pareja y del hogar (padres e hijos, excluyendo toda otra dependencia familiar) presupone que se haya alcanzado un cierto nivel de bienestar y de confort: simbólicamente necesita una casa donde se desarrolle la vida íntima, privada. En una sociedad patriarcal no existe la vida privada no solamente para los esclavos, los siervos, los domésticos; la vida privada, íntima, no existe.

En el marco de la nación, el hombre y la mujer pueden emanciparse de su familia de origen, de su pueblo, de su rincón natal; pueden instalarse libremente y hacerse una intimidad. En la ciudad puede uno perderse, pero también puede encontrarse con otros, según sus aspiraciones personales. La independencia económica, la independencia frente a todo lo que significa subsistir, permite, en primer lugar, esta personalización de la vida sexual. Tal es, por lo tanto, la primera necesidad: una verdadera casa para amar.

La Fábrica

Para comprender la liberación que significa el trabajo en la fábrica, en la oficina, en el taller, debemos compararla con la condición de siervos o de todos los hombres que, durante miles de años, estuvieron amarrados a un pedazo de tierra para recibir sólo una magra subsistencia. En el clan, el latifundio, la aldea antigua, no existe la moneda. Cada uno recibe su parte de los bienes producidos por la pequeña colectividad. No se le permite tener el menor deseo personal, pues no podrá satisfacerlo. No sólo recibe cada uno nada más que los bienes de subsistencia sino que su porvenir depende enteramente de la colectividad. En la familia o en el clan patriarcal, en los señoríos, el individuo no tiene otra esperanza de escapar a su medio o de diferenciarse frente a él sino intentando la aventura como soldado, mercenario, bandido o corsario. Día tras día recibe la parte que le es necesaria. No tendrá más seguridad que la solidaridad del clan.

Frente a esta situación, el salario representa la libertad, o al menos, una posibilidad de libertad. Esta libertad es la que buscan los millones de seres humanos que huyen de los campos patriarcales de Asia, de Africa o de América Latina para aumentar las nuevas ciudades, a la búsqueda de un salario. Y, sin duda, el proletariado y el asalariado llegan a constituir una nueva esclavitud, debido a la explotación que se hace de la debilidad, de la inexperiencia, de la ingenuidad de las masas de trabajadores agrícolas emigrados a los centros industriales. Pero no por eso el movimiento deja de continuar irrefrenable, y jamás ha sucedido que un movimiento obrero, sea socialista o no lo sea, haya predicado el "regreso a la tierra".

Por el salario, el trabajo individual adquiere un valor; un valor negociable, elegido libremente por cada uno. Por el salario, el individuo puede ad-

quirir con su trabajo los bienes que prefiera, puede también adquirirlos para su uso exclusivo. En la tierra ancestral ninguna cosa es, precisamente hablando, propiedad individual. Todo pertenece a la familia, cuando no al señor.

Cuando el joven y la muchacha acuden a trabajar a la industria, a la oficina, al mostrador, se liberan virtualmente de su clan, de todas sus presiones. Adquieren su virtual independencia. El salario es el símbolo de esta libertad individual.

La organización del trabajo, en el plan, no ya de la aldea ni tampoco de las estructuras naturales, permite a cada individuo personalizarse, conquistar su parte de libertad; libertad de moverse, de elegir, de vivir sin la dependencia de sus jefes naturales y de sus orígenes biológicos. Este es el segundo aspecto de la revolución nacional. El trabajo industrial no es sólo más productivo ni es sólo un simple factor de multiplicación; cambia el sentido, el alcance y el valor del trabajo. El trabajo no es ya únicamente la condición para la supervivencia biológica, sino más bien es la palanca de la autonomía individual.

La emancipación del trabajo está naturalmente en estrecha relación con la emancipación de la pareja y del hogar. El hombre aspira a un salario individual para fundar "su" hogar, para construir su casa. La soledad no será el objeto de la independencia: lo será la pareja y la familia, en el sentido restringido y absolutamente nuevo con que esta palabra tradicional comienza a aplicarse hoy.

La Escuela

En lo que a la Escuela se refiere, —designando con esta palabra toda la organización docente que puede desarrollarse en los límites de un estado y dentro del nivel de una nación— tampoco ésta significa sólo el aumento cuantitativo de conocimientos. La escuela indica una etapa superior en la evolución del espíritu humano: el advenimiento de la razón individual. Desde el momento en que la juventud empieza a instruírse en las escuelas, no ya en las escuelas de aldea sino en las verdaderas escuelas organizadas bajo un plan nacional, escapa a la sabiduría de los ancianos. A partir de entonces ya no son los viejos los que saben más que los jóvenes; los jóvenes saben más que los viejos. Los jóvenes aprenden más cosas que lo que la tradición familiar transmite. Por la lectura, reforzada por el contacto con todos los medios de información creados por las técnicas modernas, por la influencia de un cuerpo de enseñantes independientes de la familia, los jóvenes aprenden a pensar y a juzgar sin acudir a la sabiduría de los ancianos. Se emancipan en sus juicios, sus opiniones, sus opciones. Y no sólo aprenden más en la escuela que dentro de su familia: adquieren los métodos y los instrumentos que los llevan a criticar la sabiduría tradicional, las opiniones transmitidas a través de la autoridad y las costumbres. Aprenden a tener espíritu crítico. Aprenden a evaluar los fundamentos y las razones de los juicios heredados, de las opiniones ya hechas. No sólo sobrepasan sino que critican la tradición ancestral. El sentido último de la escuela nacional es substituir las costumbres por conductas ratificadas, discutidas, deliberadas individualmente; es substituir una visión del

mundo, de la vida, recibida pasivamente dentro del medio tradicional, por una visión basada en argumentos y razones que la razón individual reivindica el derecho a sopesar.

La formación de la conciencia individual está en estrechas relaciones con la emancipación económica y la emancipación sexual. En las escuelas las generaciones jóvenes reciben la idea y oyen el llamado de otro medio más amplio, más libre que el del clan o el de la aldea. En las escuelas aprenden a tomar conciencia de las costumbres, de las tradiciones, de las actitudes irreflexivas en que viven sus familiares o antepasados; aprenden a verlos con mirada crítica. Allí, en la escuela, pierden esa adhesión total, espontánea, instintiva del hombre a su medio. Aprenden a dudar y a soñar con una vida a solas. Y bien: la escuela se relaciona con el medio nacional. Se constituye en el marco de la nación. Es una de las instituciones básicas de la nación, como las sociedades financieras, industriales o comerciales.

El Hospital

El hospital moderno, agrupando la medicina experimental, la terapéutica científica, la cirugía, la farmacopea química, etc., representa otra forma de liberación. El hombre, por la medicina, adquiere una relativa seguridad. La longevidad se prolonga, las oportunidades de sobrevivir hasta una edad avanzada aumentan de tal manera que llegan a modificar completamente la actitud del hombre frente a la vida. Le dan una seguridad, una soltura que le permiten forjarse seriamente planes para el porvenir.

La muerte constituye, antes de la medicina moderna, una constante amenaza. Frente a las grandes calamidades de la naturaleza, las epidemias, los insectos, las condiciones climatéricas, la sociedad tradicional está desarmada. Debe resignarse a sufrirlos. Hasta para defenderse de los males cotidianos dispone sólo de recetas tradicionales. El miedo a la enfermedad y a la muerte mantiene el prestigio de los hechiceros, curanderos y de una multitud de prácticas supersticiosas de naturaleza más o menos mágica. El hombre de antaño se siente siempre tentado de confiar su vida a hechiceros, cuyos falsos poderes lo impresionan aunque no lo tranquilicen.

La medicina constituye, sicológicamente, una liberación: liberación del sentimiento de amenaza de la muerte o de la enfermedad; liberación, también del malestar, de la debilidad en que aún hoy viven la mayoría de los hombres en aquellos lugares donde no ha penetrado. A pesar de todos los reproches que puedan hacerse a la medicina social, ésta constituye un formidable esfuerzo de humanización si se comparan las poblaciones que gozan de ella con aquéllas que viven aún en un estado endémico de subalimentación, anemia, infección (4).

El "hospital" refuerza, pues, y estimula el ardor, el tonus vital, la capa-

---

(4) Ver, por ejemplo, la obra de M. Josué de Castro, especialmente *Ensaios de Biologia social*, Sao Paulo, 1957; *Documentario do Nordeste*, Sao Paulo, 1957; o los clásicos *Geopolitica da fome* (4a. ed., 1957); *Geografía da fome*, (6a. ed., 1959).

cidad de iniciativa y de trabajo. Los otros tres fines definidos anteriormente no serían de ninguna manera deseables para pueblos enfermos, débiles, deformados por el miedo constante de la muerte. La medicina técnica moderna, es, pues, solidaria de la industrialización y del trabajo técnico, de la cultura y de la vida de hogar.

La Iglesia

Y por último, hasta la religión tendrá que sufrir una mutación radical si no en cuanto a su esencia al menos en cuanto a su función sicológica. En la aldea, el feudo o el clan, la religión forma parte de la substancia social. El individuo la recibe, la respira, se impregna de ella tal como se impregna de todos los comportamientos tradicionales. "Cuius regio, illius religio"; el principio es universal. La religión no se distingue de la cultura tradicional, del trabajo tradicional y del linaje. Es significativo que durante siglos la vida religiosa personal haya exigido, como condición indispensable, que el sujeto que se sentía llamado a ella dejase el medio familiar para vivir en un medio nuevo, a la sombra de los monasterios o de los obispados.

En la época histórica moderna nace una reacción de protesta contra la presión social en materia religiosa: un movimiento de emancipación religiosa que busca disociar la religión de las estructuras tradicionales acompaña a todas las aspiraciones modernas. Es una aspiración a una religión personal. El hombre aspira a adherir él mismo, personalmente, a una concepción de vida; aspira a encontrar personalmente sus razones de vivir, y a realizar personalmente su subordinación al Absoluto.

Ahora bien: la emancipación religiosa supone que se afloje la presión del clan, un medio más amplio donde se mezclen las más diversas corrientes y donde reine la tolerancia: es la nación.

La nación, repitámoslo, es el marco social donde se han desarrollado y se desarrollan históricamente la emancipación de los sexos y la familia en su sentido restrictivo, el trabajo técnico e industrial, y el régimen de salario con todo el aparato económico que eso significa, la cultura racional e independiente, la medicina científica y la libertad religiosa.

El sentido de la nación es permitir a todos la prosecución de estos cinco valores: un hogar, una renta individual, el juicio individual, la salud, la religión personal. Estos valores pueden ser considerados como bienes indispensables y verdaderas exigencias humanas en nuestra época histórica. Suponen la quiebra de las estructuras sociales anteriores. Se realizan a continuación de circunstancias históricas muy diversas, pero que en todas partes y siempre, convergen a un mismo fin: la nación. No puede decirse que la nación constituya una entidad necesaria a priori. La historia humana no se deja deducir. Son las circunstancias históricas, es decir, la evolución de las cosas y la evolución de los hombres, la imbricación de innumerables factores materiales y de libres decisiones de los hombres las que la han hecho aparecer y la han colocado en nuestra época como una estructura provisoriamente ineludible dentro de la evolución de la humanidad.

En lo que a los cinco valores considerados se refiere, el sentido de todos ellos converge a un mismo efecto de personalización. A través de esos cinco aspectos de la vida, los hombres aspiran a asegurar su independencia individual. Desean vivir personalmente (5).

4. Sin duda, no puede uno menos de sentirse inquieto por el hecho de que la revolución de las estructuras tradicionales y el advenimiento de la nación parecen estar muy lejos de cumplir con sus promesas. El primer efecto, el más visible, especialmente para aquellos que no vibran en el mismo grado y no participan tanto en la fe y en la esperanza nacional, la primera comprobación es inquietante. La ruina de la familia tradicional, ¿no trae, acaso, el desorden sexual, el libertinaje desenfrenado, el llamado a la lujuria y la especulación sobre la vida? Basta ver el efecto en las naciones nuevas, en las cuales la ruptura del orden tradicional se hace a una velocidad acelerada. La industrialización, por su parte, el régimen de salario, la urbanización, crean una nueva esclavitud, la explotación de la mano de obra, la inseguridad. La ruina del trabajo familiar y su solidaridad produce, en innumerables casos, un efecto inverso al esperado: en lugar de la liberación, el obrero, llegado recientemente del campo, encuentra la inseguridad sin ninguna defensa, sin ningún refugio. En lo que a la cultura se refiere, puede decirse que el advenimiento de la lectura y de la cultura de las masas significa un derrumbe de la cultura popular. Existe, entre el hombre de la aldea tradicional, heredero de milenaria sabiduría, de aforismos, de cuentos, de proverbios, del conocimiento de la naturaleza y sus ritmos, y el hombre de las ciudades, alimentado de publicidad, de imágenes excitantes, de revistas ilustradas, una caída de la cultura inaudita en la historia de la humanidad. Lo que generalmente se ofrece, de hecho, como cultura de las masas, principalmente en los países subdesarrollados, que son naciones nuevas, es de un nivel muy bajo. Revistas ilustradas, cine, espectáculos, diarios, televisión, están subordinados a los instintos más vulgares con la esperanza de vender los productos y no de cultivar los pueblos. En cuanto a la medicina, ésta se emancipa de toda regla y de toda norma de valor, y el debilitamiento de la presión religiosa, va acompañado, la mayoría de las veces, no de una personalización de la religión sino de la negligencia, la indiferencia, el rebajamiento del espíritu y de la consideración de los fines y de Dios.

Nada de esto es contestable. Sin embargo puede esperarse razonablemente que estos desórdenes, inquietantes y dramáticos, sean signos de una crisis pasajera. Mientras más rápida la mutación, más grave es la crisis. Los viejos países europeos han realizado su evolución nacional en varios siglos, ocho o diez siglos en la Europa Occidental, teniendo en cuenta la formación progresiva de las ciudades y de la burguesía desde la Edad Media, y aceptando ver en ellas preludios de la vida nacional moderna. Hoy día, en aquellos conti-

---

(5) No es necesario demostrar que las aspiraciones nacionales coinciden, fundamentalmente, con las necesidades que hemos descrito. Pensemos en el sentido de la Carta de las Naciones Unidas del 26 de junio de 1945, o en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948).

nentes que recién han acogido las ideas revolucionarias europeas se cumplen en una generación las transformaciones que habían exigido siglos. Puestas bruscamente en contacto con todas las posibilidades técnicas, con los nuevos ritmos de vida, seccionados bruscamente de su medio de origen, estos pueblos no podían menos de quedar profundamente transtornados. Tenían que vacilar. No podían encontrar, de un golpe, su nuevo equilibrio. No están mentalmente armados para dirigirse personalmente. Ni tampoco para reconocer el sentido de los valores a los cuales se les da bruscamente acceso.

Pero, ¿cómo no esperar que se haga una nueva adaptación? Se necesitará, sin duda, un esfuerzo secular de educación, de estructuración, de revelación de los valores auténticos, que permita la nueva configuración social. Más, ¿puede uno pensar que la humanidad está definitivamente corrompida, que no encuentra en sí las energías y el impulso para emprender este trabajo?

Demasiadas veces los cristianos, católicos o protestantes, han dado la impresión de condenar la emancipación a la cual tienden las fuerzas de las nuevas generaciones, y de no querer o de no poder comprender la voluntad nacional, como si la salvaguardia del cristianismo exigiera una restauración o una consolidación del orden social antiguo. Es cierto que la ruina de las instituciones tradicionales, la ruina de la familia patriarcal, la ruina de la economía rural y paternalista, la ruina de la cultura oral tradicional, la ruina de las devociones, del culto de los santos milagrosos y de las prácticas religiosas-medicinales han sido la causa de una profunda descristianización; pero este movimiento es irresistible, y la descristianización que resulte de ella, ¿por qué había de ser definitiva? ¿por qué no habría de establecerse una nueva cristiandad dentro de las estructuras nacionales?

Un cierto tradicionalismo afirma con demasiada prisa, que la voluntad de independencia está destinada al fracaso; aún más, que está inspirada por el orgullo y el pecado. Pero nos encontramos frente a un movimiento absolutamente universal e irreprimible. Ya a priori, ¿podríamos admitir que la humanidad se precipita en un movimiento unánime que es pecado puro? El dogma del pecado original no tiene ese sentido. El pecado original no significa que la humanidad deba precipitarse, en el transcurso de su historia, de un estado de pecado a un estado de pecado más grande. ¿Por qué un cambio de estructuras sociales tendría que presuponer más pecado que el de la humanidad en su estado milenario de amarra a las estructuras patriarcales? ¿Habríase la humanidad, repentinamente, comprometido en un movimiento de rebelión y de pecado?

Al contrario, nos parece que el dogma del pecado original excluye esta interpretación. El pecado original, en efecto, significa que el estado de rebelión o de debilidad, el desequilibrio moral y los males que aquejan a la humanidad no se deben a acontecimientos históricos sino a un hecho trans-histórico situado en los orígenes de la humanidad. Atribuyendo el pecado a un hecho que escapa a la experiencia histórica, el dogma cristiano lo substrae, por este mismo hecho, a la historia. Si el pecado se sitúa en los orígenes de la humanidad, no podemos, pues, atribuírlo a ninguna revolución histórica. Ningún cambio de civilización, ninguna mutación social es un pecado radical, una

caída radical. Esta caída se sitúa antes, y sus consecuencias se reparten por igual sobre todos los hombres, todas las edades y todas las civilizaciones. Nada permite, pues, creer que la ruptura de la antigua sociedad, en un movimiento de liberación de las estructuras patriarcales, de las presiones familiares, de las costumbres tradicionales sea pecado o esté inspirada por el pecado. No discutimos que el pecado esté mezclado en ella, que el pecado afecte toda la conducta y la vida de las generaciones revolucionarias, pero no más que las otras generaciones. El pecado no ha tomado posesión súbitamente de una humanidad que, hasta entonces, habría permanecido más protegida.

Muy por el contrario, ¿cómo no reconocer una convergencia entre una más grande emancipación individual y una más grande personalización de la existencia por un lado, y los dogmas cristianos de la individualidad del alma, de la responsabilidad personal, y de la salvación individual por el otro? Estos tres dogmas forman el nudo de la antropología cristiana; son la base de lo que hoy día gusta llamarse personalismo cristiano.

En su sentido más profundo, las cinco tendencias que hemos reconocido en la aspiración nacional no están en contradicción con la antropología implícita o explícita del cristianismo. Por el contrario, si bien no se identifican con ella porque evolucionan en un plano diferente, la convergencia es clara.

La individualización creciente significa un "plus" en el orden de lo humano; no es indiferente a lo humano; constituye un peldaño superior de humanidad, y por lo tanto, es un grado más perfecto de la creación.

Una mayor personalización de la vida es un valor positivo en el orden de la creación.

Sin duda, en el orden sobrenatural de la salvación, todos los hombres son iguales, cualquiera sea su desarrollo individual y su grado de civilización. Sin embargo, la creación no evoluciona en un mundo distinto de la redención. La creación no se ha detenido. Continúa y progresa. La evolución en el orden de la creación y el rescate de la creación se juntan al llegar a la meta. Nos es difícil percibir el punto de confluencia que está al final, y en qué forma el desarrollo de la naturaleza humana coopera con la redención. Tenemos, sin embargo, un signo y un presentimiento en la evolución sicológica y sociológica de la vida cristiana. En medio de las transformaciones individualistas de la vida actual, en todos los dominios, de la familia, trabajo, cultura, la propia vida religiosa toma formas más personales. O más bien, ya que la vida cristiana no ha ignorado jamás, y sobre todo en los primeros tiempos, toda la intensidad de la religión personal, la época contemporánea nos ha permitido asistir a una multiplicación y a un despliegue de la religión personal, reservada, no ya a una pequeña *élite,* sino transformada, más y más, en la única forma de la vida religiosa capaz de subsistir y de mantenerse. (Empleamos aquí la expresión *religión personal* en el sentido en el cual lo entendía el P. de Grandmaison, en su célebre libro sobre la Religión personal).

Al converger con la doctrina cristiana del hombre, y al concordar, asimismo, con la evolución de la vida cristiana y su progreso, la personalización constituye, pues, un valor positivo.

Por lo tanto, el sentido de la nación es, de suyo, un aporte positivo con el cual podemos y debemos colaborar.

Si la esencia de la nación se encuentra en las cinco tendencias definidas, la aspiración nacional se junta a las aspiraciones cristianas. Es capaz de integrarse a ellas.

Además, a la nación se la juzga por su esencia. El sentido de la nación se encuentra en las cinco emancipaciones. La nación se justifica, pues, por ella, y su valor depende de la realización de las cinco aspiraciones expuestas. La nación está al servicio de la personalidad individual, al servicio del desarrollo de las personas, o más exactamente, de su acceso a los cinco niveles reconocidos.

5. La nación no puede establecerse sino sobre la base de un desarrollo técnico considerable en relación con las adquisiciones de las cuales la humanidad ha vivido en la época histórica hasta estos últimos tiempos. ¿Es la técnica la que ha hecho surgir la nación o la nación la que ha hecho surgir la técnica? Según que se tome partido por uno u otro término de esta disyuntiva, uno se clasificará entre los materialistas o los idealistas.

Desde el punto de vista histórico parece imposible decidir. Los factores históricos están inextricablemente mezclados, y sólo por una opción metafísica a priori puede llegar a sentarse que lo espiritual se explica por lo material o lo material por lo espiritual. Sólo en virtud de teorías metafísicas se separa aquello que en lo concreto de los acontecimientos ha estado siempre atado.

¿Son la voluntad de emancipación, el deseo de vivir de una manera más personal, la aspiración a liberarse más de la sociedad patriarcal y de la sumisión a la naturaleza las que han inventado las técnicas necesarias para hacer realizable el proyecto? ¿O el desarrollo de la técnica ha hecho nacer el deseo de aprovecharlas para emanciparse y crear un medio humano más libre y más personal?

La pregunta no sólo tiene un interés puramente retrospectivo. Los países que se encuentran en vías de desarrollo le dan una gran importancia. La pregunta se plantea de esta manera: para edificar una nación, ¿es necesario mover, en primer lugar, factores económicos o factores sicológicos? La metafísica marxista le da más peso a los factores económicos. Aunque admite una acción recíproca de la economía y de la ideología, da la primacía a lo económico en el desarrollo de la historia.

Pero el marxismo desconoce precisamente el hecho nacional, esto es, ignora el contexto histórico real en el cual se efectúa el desarrollo económico. La dialéctica marxista quisiera que la historia evolucionara entre los términos definidos de manera puramente económica y según factores económicos, entre los cuales están las clases sociales.

Ahora bien: la historia nos enseña, de una manera concreta, que la nación es un fenómeno más poderoso que las clases sociales, y la nación no se deja reducir sólo a factores económicos. Esto quiere decir que, en concreto, la evolución actual de la humanidad no se hace siguiendo las leyes de una dialéctica con predominio económico.

La pregunta se plantea, por consiguiente, de esta manera: ¿cuál es el factor que va a provocar el desencadenamiento de los procesos de formación de la nación? Y en el mundo nacionalista se suele responder: el desarrollo económico, es decir la industrialización. La industrialización llega a ser la fuente, la causa determinante, y por último, la esencia de la nación y del nacionalismo.

Desde el punto de vista histórico, ya lo hemos dicho, el problema es insoluble. La nación y las técnicas se han desarrollado paralelamente, y sólo por una opción metafísica —que no podría ser legitimada sino por fuentes de conocimiento diversas de la experiencia histórica— podría darse el predominio a uno de los elementos. La historia es una, es un movimiento, un flujo o una multitud de factores que se entremezclan para producir situaciones esencialmente complejas. La experiencia histórica no permite afirmar o negar ni que sea la industria la que ha hecho nacer la nación, ni que el deseo y la idea de nación ha hecho nacer la industria.

Sin duda, estructuras económicas modernas fundadas sobre técnicas y la industria, son indispensables no solo para realizar sino incluso para concebir una nación. Pero por otra parte, ¿cómo nace la voluntad de cambiar las técnicas, de mejorarlas, sino no es para responder a una aspiración, imprecisa talvez, pero poderosa de liberarse, de emanciparse de las servidumbres tanto de la naturaleza, como de las sociedades tradicionales? ¿Y cómo crear, en un país, un mecanismo industrial moderno si no se crea una mentalidad que lo desee y lo exija? Cada vez más se reconoce que la dificultad más grande que tienen los países subdesarrollados en sus transformaciones económicas, es la mentalidad de las poblaciones, las cuales no han despertado a los deseos y a las aspiraciones a que responde el nuevo mecanismo económico. No se han decidido a trabajar según las formas del trabajo moderno porque no desean los resultados.

La nación es un fenómeno complejo que interesa y obliga a todo el hombre. Al aislar el mecanismo económico se crea una falsa entidad, pues ese aparato no nace ni se sostiene fuera de otros elementos y, sobre todo, no se justifica sin ellos.

Muchas veces ha ocurrido en la historia política europea de los últimos siglos, y sucede en la actualidad en el "Tercer Mundo" (6), que el ideal de potencia substituye al de la nación. La Potencia se entiende aquí según el lenguaje de la política internacional: se habla de las Grandes Potencias y de las Potencias Medianas, del concierto de las Potencias europeas. No se trata sólo de una figura literaria. En la medida en que la historia de las naciones llega a ser una historia de los conflictos internacionales, los pueblos entran en tensión y su voluntad nacional llega a ser voluntad de potencia. Entonces todo se concentra en la fuerza militar y el aparato industrial que la sostiene en la guerra moderna. La industria se mide, entonces, por su potencia de fuego y de des

---

(6) Hoy se designa así al grupo de naciones que no están en la órbita soviética ni pertenecen a las naciones capitalistas desarrolladas. En el "Tercer mundo" quedan incluídas las naciones neutralistas y subdesarrolladas.

trucción. Vale sobre todo por aquellas de sus ramas directamente interesadas en la guerra: la industria llamada pesada y la industria de los armamentos. En los años que precedieron a 1914, todas las grandes naciones europeas se transformaron en Potencias, y hubo igualmente Potencias del Eje antes de 1939.

¿Es la Potencia, todavía, una nación? ¿No es más bien una corrupción de ella? El aumento exacerbado del mecanismo económico en un sentido determinado, de tal manera que el pueblo llega a encontrarse al servicio de ese mecanismo, al servicio de la "Potencia", ¿no es lo opuesto a nación?

Para que exista todavía una nación, es necesario que las fuerzas técnicas e industriales sean dirigidas a las cinco aspiraciones que le dan su sentido.

El materialismo histórico, aplicado a la nación, tiene, en el hecho, una orientación y un sentido de los cuales sus defensores no siempre han tenido conciencia: aspira a edificar un aparato industrial que vale y se justifica por sí mismo, que tiene su fin en sí mismo, en una afirmación de fuerza económica; encuentra, en el hecho, su fin en la afirmación de una cierta producción de acero, de energía o de productos químicos. Cuando se le construye independientemente de toda una evolución humana, encuentra una sola salida, una sola utilidad: la guerra, la afirmación de su fuerza.

Ciertas teorías del desarrollo preconizan la primacía de la industria básica; otras prefieren las industrias ligeras, industrias de consumo o de transformación. No es posible deducir, de una comprensión de la persona humana y de sus aspiraciones fundamentales, una teoría del desarrollo económico.

Es claro, en efecto, que la nación no sólo necesita de industrias que satisfagan directamente las necesidades citadas. Se necesita una armazón completa. En cuanto a la naturaleza de los procesos que deberán seguirse, se trata de una opción meramente económica, basada en la experiencia de los hechos económicos.

Cualquiera que sea el proceso de industrialización que se adopte, la evolución nacional debe hacerse de una manera sincronizada bajo todos los aspectos. El desarrollo económico debe estar orientado a la emancipación de todos los individuos reagrupados en una nación y no a la formación de una potencia. El desarrollo económico es un elemento de un conjunto. No tiene su fin ni su justificación en sí mismo.

El desarrollo económico no constituye, sólo, la fuente de una nación. No crea una nación: crea únicamente un mecanismo de poder si no se integra en un conjunto de transformaciones de la mentalidad, de las aspiraciones y de las disposiciones populares, aspiraciones culturales, religiosas, políticas, familiares, sociales. Sin esas aspiraciones, el aparato económico será sólo un cuartel para enrolar al pueblo; será un instrumento de servilismo al servicio de una potencia llamada nacional pero en realidad extraña a la nación, en lugar de ser un instrumento de emancipación.

6. La nación no es, pues, una entidad natural. No es un organismo que tenga su sentido en sí mismo, en su propio crecimiento y su desarrollo. La filosofía romántica que apoyó y enmarcó el nacionalismo del siglo pasado y también los facismos de este siglo han lanzado la idea de que la nación es anterior

al hombre; que, lejos de estar subordinada a la personalidad humana, en ella al contrario, encuentra la persona su verdadero sentido.

La nación no es un ser necesario, como elemento de desarrollo del espíritu. Ninguna nación debió existir. No hay ninguna que presente esa exigencia absoluta que le han conferido los románticos y que daría por resultado que todos los individuos tendrían que sacrificarse para que ella existiera.

Ninguna nación tiene ni siquiera el derecho de reivindicar su existencia si no cumple con su función, si no realiza su esencia.

Efectivamente, la nación no es una sociedad natural, pero resulta de la voluntad de asociación de los hombres. No hay duda de que, cuando se formaron las naciones, los individuos se agruparon siguiendo sus afinidades. En sus respectivas naciones se encuentran asociados según semejanzas. Las naciones se han formado alrededor de un área geográfica bien delimitada, o de un idioma, de una religión, de una raza. Pero ninguna de estas afinidades produce la nación: fundan los pueblos pero no las naciones.

Los hombres, las familias, las aldeas forman agrupaciones naturales más o menos sueltas, unidas entre sí por el idioma, la raza, la religión, las relaciones, las comunicaciones y los intercambios tradicionales ordenados por la geografía. Los pueblos tienen derecho a sobrevivir. Tienen derecho a mantener y a desarrollar sus caracteres. Son sociedades naturales anteriores al individuo, que forman su armazón mental y material.

Los pueblos, así como las familias, son anteriores a las naciones. Tienen derecho a desarrollarse sin ser violentados en sus características propias dentro de la nación, tal como las familias; tienen derecho a que la nación respete su raza, su idioma, su cultura, su religión y todas sus características.

Por lo demás, hay que hacer notar que los pueblos, las tribus, y también los clanes tienden, en las familias patriarcales, a disolverse dentro de las naciones. Estas dan uniformidad a las diferencias de idiomas, de dialectos, de cultura. Los lazos conscientes y deliberados de asociación tienden a reemplazar los lazos naturales. Es muy extraño que en su origen un pueblo haya formado una nación. Pero, a lo largo de siglos de evolución, las diferencias étnicas se borran. La nación integra sus componentes dentro de una unidad superior, que es de otro orden.

La nación no existe para mantener un idioma, una cultura, una raza, una religión o cualquiera de las diferencias étnicas. La nación no está al servicio de una entidad o de un organismo natural. Nace de una voluntad de trascender las solidaridades naturales, de una voluntad de emancipación personal, una voluntad de realizar al individuo dentro de los valores originales que trascienden, todos ellos, el orden de las afinidades naturales.

La nación no se justifica, pues, por la existencia anterior de los caracteres naturales distintivos: sí se justifica por su capacidad de realizar las cinco necesidades fundamentales de la persona humana: el hogar, el trabajo libre, la cultura de gran difusión o cultura escrita, la salud, el libre desarrollo de la religión. Si la nación no se subordina a esos objetivos que agotan su seno pierde todo su valor. Ya no tiene derecho a existir. Tendrá que dejar lugar a

otra, más ancha o más estrecha, pero capaz de realizar las metas señaladas por la emancipación de la persona humana.

El fenómeno nacional es la consecuencia de una voluntad de liberarse de las solidaridades resultantes del origen, del nacimiento, que oprimen a los hombres durante milenios. Gracias a instrumentos técnicos más perfectos, el hombre ha podido entrever el tiempo de su liberación. Sustituye, entonces, las solidaridades de sujeción por las de colaboración en una emancipación igual de la naturaleza y de las antiguas comunidades.

El fenómeno facista, o el nacionalismo étnico, cultural, racial, religioso, son fenómenos de regresión, es decir, de corrupción. Consisten en subyugar las energías nuevas destinadas a liberar al individuo, haciéndolas, por el contrario, que sirvan para hacer el yugo más pesado, y hacer las solidaridades naturales tanto más duras cuanto que ellas estarán reforzadas por mecanismos técnicos más fuertes.

Las sociedades facistas no presentan sólo las sujeciones de las tribus: las exaltan, las refuerzan con mecanismos de dominación de los cuerpos y las conciencias que jamás conocieron en la antigüedad.

La nación no está al servicio del pasado para perpetuarlo. No es un pueblo ni una tribu armada con toda la técnica moderna, según el sueño facista, ni tampoco una raza armada según el sueño criminal de los nazis.

Si el pueblo o la familia se justifican por ellos mismos para preceder al individuo, la nación se juzga por su eficiencia y por la realización de su esencia, ya que ella es causada por el individuo y tiene su valor en él.

No hay duda de que la superación de los clanes, tribus y pueblos por la nación no es jamás completa. La nación no se realiza en estado puro. Siempre, hasta el presente, transige con las sociedades naturales que engloba. Pero su fin no es salvarlas. La intención profunda no es salvar las tradiciones culturales, las características étnicas o raciales, las particularidades religiosas u otras que estén englobadas en ella, ni el folklore, ni la herencia del pasado; es emancipar la persona y crear una sociedad de personas. No puede renunciar a lo que constituye su realidad propia. No hay que confundir la finalidad de la nación con los obstáculos con los cuales le es preciso transigir.

7. Los valores propios de la nación son, pues, de suyo, valores universales. Son los valores de la persona humana independientemente de su inserción geográfica natural, independientemente de sus orígenes. El hogar corresponde a un ideal humano universal tal como la pareja independiente. No hay nada que prescinda más de las costumbres particulares, de las tradiciones históricas. El hogar es, por el contrario, una negación y una liberación de todas las tradiciones familiares y clásicas, de todo el folklore y de todas las costumbres regionales.

El trabajo, guiado cada vez más por sus instrumentos técnicos creados por la ciencia experimental, está cada vez más internacionalizado en sus métodos. Los antiguos oficios tenían sus tradiciones regionales, sus procedimientos tradicionales. Nada se asemeja más a una gran fábrica que otra gran fábrica situada en cualquier parte del mundo. Las ciencias positivas son absoluta-

mente internacionales. Por su esencia misma, ellas trascienden todas las diferencias culturales. Esto es válido también para las técnicas. Por lo tanto, los bienes que la industria pone a disposición de los hombres se asemejan cada vez más en todas partes. Los hombres tienden a un tipo uniforme de alimentación, de vestimenta, de distracciones, de alojamiento. El trabajo industrial ofrece un abanico infinitamente más abierto de posibilidades y de bienes, pero este abanico es el mismo en todas partes.

La cultura tiende también a internacionalizarse, mediante contínuos intercambios. No sólo la ciencia, sino las artes, la literatura, la filosofía, se vuelven internacionales. Las distancias entre los antiguos mundos culturales tienden a borrarse. Todos esos mundos absorben los valores ajenos y convergen a una misma síntesis, o al menos, a una misma simbiosis superior que pone a todos los hombres en contacto con todas las ideas y todas las formas vividas por todos los hombres. Las distancias entre occidentales y orientales, meridionales y septentrionales tenderán a borrarse por la osmosis de valores que, en otros tiempos, cada uno de estos universos culturales había desarrollado como su bien propio.

Ahora bien: la nación debe promover, precisamente, esos valores, que son internacionales y universales. Esa cultura es la que libera al individuo de las limitaciones de su medio de origen.

En fin, en el mundo nacional sólo las religiones universales tienen el porvenir abierto. Una religión de tribu o de pueblo ya no conviene a un hombre que se libera de sus orígenes. Este tenderá a desembarazarse de la religión de su terruño, de la "religión de sus padres". La liberación nacional exige también el acceso a la religión universal, internacional.

Si la nación o el estado, que es su órgano ejecutivo, tiende a encerrar a sus miembros en los marcos de una religión, de una cultura, de un sistema de producción limitada, particular, bajo el pretexto de fidelidad a las tradiciones y a la herencia del pasado, a una pretendida "alma nacional", ella actúa contra su propio sentido, su esencia. Se destruye a sí misma. En lugar de enaltecer, rebaja; después de haber dejado manifestarse una aspiración a la emancipación, la ahoga.

La nación es la mediación de lo universal. Por ella la persona se eleva al plano de lo humano puro, desprendida de todos los particularismos. Por ella el individuo humano alcanza el nivel de toda la humanidad, comulga con todos los espíritus humanos y encuentra su lugar en una evolución de ahora en adelante única de una humanidad en adelante reunida, al menos en intención y de una manera incoativa.

Las naciones, pues, no se distinguen cualitativamente por su esencia, sino sólo numéricamente. A medida que ellas se desarrollan, que se alejan de la condición de tribu, de pueblo, tienden a reunirse. Si los troncos familiares, los clanes, las aldeas, fueron comunidades muy particularizadas, muy diferenciadas, las naciones, en cambio, se vuelven cada vez más semejantes. En un mundo dirigido por el ideal nacional, diferencias notables se establecen entre las personas, debido a las combinaciones variadas y múltiples que hacen de los mismos factores. El ideal de una nación sería que todos los hombres en el

punto de partida gozaran de las mismas posibilidades, tanto mejor cuanto más variadas, y que cada uno fuese libre de sacar de ellas la combinación o la figura que deseara.

Esto no quiere decir que el orden personal y nacional debe substraerse de toda disciplina. La persona emancipada está sometida al orden interno y estructural de los valores universales, en los cuales y por los cuales ella se emancipa. Los valores universales tienen sus exigencias internas. El hogar, el trabajo, la cultura, la religión personal, la medicina tienen sus sujeciones, su moral propia, sus normas internas. La emancipación del hombre consiste en no aceptar otras formas fuera de aquéllas intrínsecas a los valores propiamente humanos, con exclusión de las normas, de obligaciones y sujeciones exteriores que venían de las costumbres locales, de las tradiciones familiares, del derecho tribal, etc. Todas estas últimas reglas aseguraban la cohesión de las sociedades antiguas. La sociedad nacional se libera de ellas y busca sólo las reglas racionales, por lo tanto, universales. De esta manera, el derecho mismo tiende a volverse uniforme e internacional.

Lo personal y lo universal son dos atributos complementarios e inseparables. Si la nación es la mediación de lo personal, tendrá que ser también la mediación de lo universal.

Se necesitó, sin duda, haber llegado a nuestra época para que esta verdad se desprendiera con toda su nitidez y evidencia. El principio de las nacionalidades del siglo pasado fue, muchas veces, un factor de particularismo y de aislamiento, al menos aparentemente o en su efecto inmediato. No era sino una etapa transitoria. La formación de decenas de naciones nuevas en este siglo XX y muchas veces, como ha pasado en Africa o en el Cercano Oriente, la formación de naciones a partir de un punto cero, esto es, de una falta total de estructuras sociales superiores a las estructuras de clanes o de tribus primitivas, ha puesto más en evidencia el sentido total de la nación. Se ha podido casi asistir a la formación "total" de la nación, fenómeno que en Europa, por ejemplo, tardó cuatro, seis u ocho siglos en realizarse.

8. Lo *inevitable* y lo irreversible del nacionalismo y de la formación de la humanidad en naciones iguales e independientes estuvieron ocultos por mucho tiempo a los ojos de los propios occidentales, debido a un fenómeno social y político al cual podríamos llamar el imperio y también imperialismo, si esta palabra no hubiera recibido ya una acepción peyorativa, ahora vulgarizada.

El imperio es también, como la nación, una sociedad que trasciende las diferencias familiares, tribales, populares, las costumbres, las culturas, las religiones particulares. También el imperio tiende a instalar valores universales: una cultura universal, una religión universal. Recubre una estructura económica más amplia que la de los antiguos pueblos integrados. Luego hace llegar a éstos al estadio de los valores universales. Pero lo hace por la sujeción El imperio es una sociedad donde los valores supratradicionales están dados por el emperador en lugar de haber sido conquistados y asimilados por los mismos hombres. Son impuestos, y por lo tanto suceden a una destrucción vio-

lenta de los valores tradicionales. Como encuentran, por lo demás, una mala voluntad muy fuerte, terminan por transigir con las fuerzas conservadoras. Las sociedades imperiales tienen necesariamente una evolución más lenta que las sociedades nacionales. El poder exterior, por sí mismo, no tiene todos los recursos, todo el dinamismo del conjunto de ciudadanos de una nación libre.

Ya sea que se trate del imperio romano, tipo de todos los imperios, modelo del género, o de los imperios coloniales modernos, el imperio sólo personaliza al emperador, o a la clase social que crea y mantiene el orden imperial. Esta sólo vive en contacto directo con los valores universales. Las demás los reciben pasivamente sin poder crearlos: reciben un derecho sin crearlo, asisten a la destrución del orden familiar patriarcal sin poder participar en la formación de un nuevo orden. Reciben pasivamente una función económica dentro de un conjunto que de ningún modo pueden controlar. Reciben una cultura universal, pero una cultura en la cual no han colaborado y que fue, en primer lugar, la cultura de un grupo, de una familia, de una tribu a la cual estaban sujetas. En el imperio, los hombres reciben nuevos valores después de ver cómo les sacaban los otros ya caducados. Pero esto se hacía sin ellos. Es el motivo por el cual no hacen suyos los valores nuevos. No se transforman en personas, y el acceso a lo universal es más formal que real.

Es imposible retener a los hombres en el estadio imperial, y es imposible creer que la aspiración a la emancipación no incluye también la voluntad de realizar por sí mismo su emancipación y no de verse sujeto a ella.

La nación es una sociedad de personas que pretenden afirmarse y emanciparse por sí solas, alcanzar por sí mismas valores humanos universales más desprendidos del mundo tradicional, y por sí mismas mantenerse en ellos.

Es el motivo por el cual la nación está necesariamente doblada por un aparato político democrático que permite a cada individuo tomar libremente su parte en la edificación y el mantenimiento de la sociedad que será la mediadora de su autonomía.

II. NACION Y COMUNIDAD

1. Hemos insistido en la liberación de la persona y en la emancipación individual como sentido de la nación. No se desprende de esto, de ninguna manera, que la nación sea únicamente el lazo de una multiplicidad de individuos lo más aislados posible. El hombre nunca deja de ser un animal sociable y social, al pasar de un estado inferior de desarrollo de la personalidad a un estadio superior. La sociabilidad no forma parte de un estado más primitivo de la humanidad. No podemos imaginarnos las cosas como si la sociedad perteneciera a las fuerzas primitivas, y como si el hombre más personalizado se transformara en un hombre solitario.

Muy por el contrario: el desarrollo de la personalidad marcha a la par con el desarrollo de la comunidad. Pero las formas sociales pasan también a una etapa superior. Las antiguas formas de la cohesión social no se adaptan al hombre emancipado de las estructuras tradicionales. El hombre no por eso

deja de desear vivir en sociedad. Pero le hace falta otro estilo de relaciones interhumanas, otra comunidad, esta vez de tipo personalista

La nación no sólo es el lugar para las personas; es también un tipo nuevo de comunidad que conviene a la coexistencia y al intercambio de las personas.

¿Cuáles son sus características esenciales?

a) La comunidad nacional incluye el reconocimiento y la aceptación de la personalidad ajena. Desde el momento en que ya no hay más solidaridad espontánea, los lazos sociales deben nacer del reconocimiento consciente de la personalidad ajena. Esto significa, en primer lugar, un reconocimiento de la presencia ajena, de su valor igual al mío, de su derecho igual al mío, de hacer valer sus necesidades fundamentales. Enseguida, el reconocimiento del prójimo implica admitir sus diferencias. La sociedad antigua está formada por la cohesión de elementos semejantes. Es, fundamentalmente, conformista. La sociedad nacional, por el contrario, reconoce las diferencias individuales y les concede a todos iguales oportunidades. Es el fundamento de la tolerancia: Reconocer que el otro es diferente y que sus cualidades tienen tanto derecho a existir como las mías.

Pero el reconocimiento del otro va acompañado de una percepción de la mutua limitación de las personalidades. Las expansiones individuales, si no se limitan unas con otras, chocan entre sí y se rompen. El respeto al prójimo implica inmediatamente, como la otra cara de la misma actitud, la represión parcial de una voluntad de ser. Hay que molestarse para dejar al prójimo a sus anchas. Hay que limitar voluntariamente sus necesidades y satisfacciones para permitir a los demás la oportunidad de perseguir las propias.

Así nace la justicia. En la sociedad patriarcal no existe, exactamente hablando, justicia. La solidaridad instintiva, la solidaridad biológica impregna todos los miembros y los hace adoptar una actitud altruísta: comprime el egoísmo. Entre los sujetos que han tomado conciencia de sí mismos, esa solidaridad pre-reflexiva ya no existe; debe ser sustituída por una definición de igualdad de los derechos y de las oportunidades de todos en el punto de partida. Es el derecho. El derecho es el conjunto de reglas por las cuales las personas se conceden, las unas a las otras, las mismas oportunidades para hacerse valer, según sus propias tendencias, dentro de la línea de sus necesidades fundamentales. Antes de que estas necesidades fundamentales de la época moderna se hubiesen manifestado, no había materia para constituir un derecho. Este se desarrolla y se complica cuando el reconocimiento de estas necesidades viene a ser una necesidad cada vez más evidente.

La justicia consiste en aceptar reglas reconocidas y definidas en igual forma para todos, de manera que cada uno consienta en limitar sus derechos en la medida necesaria para el libre desarrollo de los demás. En la justicia se reunen las personas. A pesar de lo formales que ellas puedan ser a veces, de lo exteriores y de lo artificiales, las reglas del derecho son la condición de una sociedad de personas. Ellas permiten escapar, hasta cierto punto al menos, a las presiones, sujeciones, influencias inconscientes de las fuerzas oscuras de

los temperamentos, de los lazos de la sangre, de las afinidades que no pertenecen al orden de los valores personales.

El derecho de amar, el derecho de poseer, el derecho de producir, de distribuír o de transportar, el derecho de hablar o de imprimir deben ser limitados de tal forma que puedan dejar a todos los derechos equivalentes. No puede permitirse que se posea en propiedad privada de tal forma que los demás, o gran número, estén privados a priori de la posibilidad de poseer, y así consecutivamente.

Un derecho que no tuviera por meta y por efectivo resultado el acceso igual de todos a la satisfacción de sus necesidades históricas sería sólo una caricatura de derecho, y en este caso, un derecho puramente formal, y la justicia que se modelara sobre este derecho, sería una caricatura de justicia. No habría nación posible en el verdadero sentido de la palabra.

b) Para que la justicia sea una disposición de las personas, es necesario que ella emane de todos los miembros de la comunidad. La justicia no debe ser sólo observada y el derecho no sólo debe ser reconocido por todos; es necesario también que el derecho nazca de su propia conciencia personal. Si las reglas de derecho vienen de afuera, aun tendiendo ellas a establecer una igualdad, serán siempre reglas recibidas, esto es, sufridas. Observándolas, el individuo no tendrá el sentimiento de someterse él mismo por respeto a la personalidad ajena, a las reglas de la igualdad. Estas reglas no serán para él la expresión de su voluntad de reconocer y promover la personalidad de los demás.

La elaboración del derecho corresponde, pues, al conjunto de la comunidad nacional para que ésta se reconozca en él. En esa forma la justicia será la expresión de relaciones de orden personal entre los hombres. La democracia política, desde el momento en que incluye la participación de todos en la elaboración de las leyes, se presenta, pues, como una exigencia normal de toda vida nacional.

2. La justicia define ante todo una actitud negativa o de abstención: el respeto de la personalidad ajena exige una disciplina individual, una represión relativa de la personalidad de cada uno. Pero la comunidad nacional no sólo está hecha de ausencia de luchas o divisiones. También es positiva.

En su aspecto positivo, la nación es la sociedad donde se organiza la colaboración consciente, racional y deliberada, la colaboración decidida, y a través de esta colaboración el intercambio de las almas, de las intimidades personales.

La nación no sólo es el medio donde los hombres van a recibir la satisfacción de nuevas necesidades humanas: es además, y talvez más bien, el medio donde van a buscar, a trabajar para satisfacerlas.

Dentro de la sociedad de dimensiones reducidas que es una aldea, un feudo, una familia, las posibilidades de iniciativa y de expansión de la personalidad son muy estrechas. Los objetivos de reflexión y de conquista son también muy limitados. La nación constituye, ante la humanidad entera, que aún es sólo un terreno reservado a algunos individuos, a algunos aventureros, el medio donde pueden desplegarse las capacidades de invención, de descubri-

mientos, las ideas nuevas, las iniciativas nuevas, donde las ideas nuevas se entrechocan y enriquecen en sus contactos. El hombre tiene en ella la capacidad de crear instrumentos de trabajo más perfeccionados, instituciones, de transformar la materia y el espíritu. Sobre todo, tiene la posibilidad de establecerse en un movimiento progresivo. Las sociedades demasiado pequeñas no son sociedades que se renueven incesantemente. La nación es el lugar de una evolución contínua. Cada uno, siguiendo su posibilidad, tiene el poder de actuar sobre millones de hombres. El alcance es infinitamente más grande. Este alcance infinitamente más grande de la acción es el que permite, sobre todo, el florecimiento de la personalidad.

Las cinco necesidades que hemos estudiado serán. más que necesidades vitales individuales, cinco dominios donde la iniciativa, el carácter de los hombres podrán prodigarse. Proporcionan una materia de trabajo donde los hombres modernos encuentran precisamente el obstáculo que vencer y sobrepasar, el objetivo que conquistar. La comunidad, por lo demás, proviene no sólo del trabajo de cada uno, a la escala del todo sino del trabajo conjugado, armónico, de todos. Este trabajo de colaboración da, por una parte, todo su carácter a la personalidad y, por otra, instituye la nueva comunidad.

La nación es la sociedad donde todos los miembros buscan para todos una casa donde amar, una fábrica donde trabajar, una escuela donde aprender, un hospital para curarse, una iglesia donde rezar. La nación es el movimiento de conjunto, la conquista dirigida, armonizada, unánime de estos cinco objetivos.

En consecuencia, podemos ver cómo la vida nacional es incompatible con la separación entre verdaderas clases sociales. Las clases sociales donde las funciones, las responsabilidades y la dirección se transmiten no en virtud de las capacidades o de las vocaciones individuales sino en virtud de orígenes familiares u otros, son un fenómeno de sociedad aristocrática. Suponen que la iniciativa y la actividad están reservadas a una o varias categorías privilegiadas. En lo que a las otras clases se refiere, las clases bajas, generalmente las más numerosas, pueden sólo recibir, trabajar, prodigarse y disfrutar, sólo en la medida que sea agradable a las capas que tienen la responsbilidd de definir. El sistema de clases sociales establece, entre las capas de ciudadanos, relaciones de padres a hijos, en lugar de las relaciones de iguales y hermanos, las únicas que convienen a hombres emancipados que han alcanzado la edad de la persona.

Las clases sociales podían mantenerse y, aún más, legitimarse en los tiempos en que tanto los bienes como las capacidades de acción eran muy estrechamente limitados. En la imposibilidad de dar a todos necesariamente hay que dar sólo a algunos, y ya que lo arbitrario es una regla necesaria, más vale que esté consagrado por la costumbre y la tradición.

Pero desde el momento en que irrumpen nuevas posibilidades de acción, reservarlas sólo a una élite constituye un obstáculo al desarrollo. Por otro lado, desde el momento en que irrumpe la posibilidad de una sociedad nacional su marcha progresiva es un fenómeno irreprimible y las clases sociales están virtualmente condenadas.

3. ¿En qué forma los valores nacionales y el impulso nacional, esta configuración de valores y el movimiento coordinado que ahí crecen, se transmiten en un país? ¿Cómo se hace la iniciación de los niños en la nación? No ya por la simple tradición familiar o del terruño.

En las sociedades patriarcales, los objetivos, el estilo de vida, los valores y los actos que corresponden a ellos se transmiten por mutación. Los niños reciben de sus padres, de los que los rodean, de todos los miembros del clan, cada uno según su función, la iniciación en los gestos tradicionales y casi rituales de la vida. No se hace necesario un esfuerzo coordinado. No existe, propiamente hablando, educación, ya que las nuevas generaciones se integran sin poder ni siquiera esbozar una resistencia.

La emancipación de la sociedad patriarcal afecta, antes que nada, a los jóvenes. La nación se gesta en el momento en que la autoridad tradicional de los antepasados comienza a debilitarse y a ceder. Los jóvenes son los primeros en emanciparse. Por lo mismo corren el riesgo de ser las primeras víctimas de los desórdenes que se siguen a todos los cambios demasiado bruscos.

En las sociedades que han evolucionado lentamente, la autoridad familiar también disminuyó lentamente. En las sociedades que cambian bruscamente todo el edificio de la formación de los jóvenes se derrumba de un golpe.

¿Podremos pensar que los jóvenes adquieran por ellos mismos y sin esfuerzos, especialmente sin la intervención de los adultos, las disposiciones que hacen la nación? ¿Podremos pensar que ellos solos encontrarán la actitud adecuada, que infaliblemente aprenderán a amar, a trabajar, a cultivarse, a cuidar su cuerpo y, especialmente, a rezar? De ningún modo. La experiencia lo demuestra suficientemente.

En realidad, con la ruptura de los lazos familiares comienza la tarea de la educación propiamente dicha. Queremos dar a entender con esto la tarea de formar en los jóvenes, de un modo racional y sistemático y con un sentido de responsabilidad, las disposiciones necesarias para vivir en la nación. No sólo será necesario enseñar, sino preparar el cuerpo y desarrollar, en todas las facultades del alma, las aptitudes y las tendencias a los valores personales y comunitarios. La pretendida libertad de los jóvenes no puede llevar sino a la anarquía y a la destrucción de toda vida nacional, que debe ser individual y social a la vez.

No sólo hay que informar a la gente joven: hay que ejercitarlos también en las virtudes personales. No sólo hay que decir cuáles son sus derechos personales y cuáles son sus límites, cuáles son sus deberes dentro de la colectividad nacional: hay que ejercitarlos para que usen de ellos y sepan hacerlos valer. Es decir, el estilo de vida democrático es el de los adultos, de ninguna manera el de los jóvenes, y las costumbres de los adultos no deben, de ningún modo, ser las de los jóvenes.

No son ni la precocidad del amor, ni la precocidad del trabajo, ni la precocidad de la información las que forman a los hombres libres y personales. Un niño no aprende a ser buen trabajador en un oficio y en una profesión trabajando desde los doce años. Un niño no aprenderá la unión y la intimidad conyugal jugando al amor desde los catorce años, y no se formará un

espíritu crítico leyendo cualquier cosa a esa misma edad. No le enseñaremos tampoco a reconocer lo Absoluto y a ordenar a El su vida dejándole en libertad de elegir su religión, es decir, no dándole ninguna.

No podemos decir, en realidad, que en su estado actual las naciones hayan logrado dar la educación que sería necesaria para desarrollar las disposiciones necesarias. Puede ser ése, tal vez, su más grave defecto. Ya que la autenticidad de la sociedad nacional al nivel de las personas depende de la fuerza de carácter de cada uno de sus miembros y, por lo tanto, de la educación. Ahora bien: en materia de educación, los jóvenes están muy abandonados a sus propias fuerzas.

Se necesitarán, posiblemente siglos, antes que las nuevas sociedades logren elaborar sistemas de educación probados que puedan cumplir la función que en la sociedad antigua realizaba la transmisión tradicional. Hasta ese momento reinará el desorden.

4. La comunidad nacional no es, como la imaginaban los románticos, el advenimiento de la fraternidad. Todas las filosofías políticas románticas, incluyendo la de Marx, que deriva de ellas inmediatamente, han creído en una revolución completa de la sociedad humana, o más bien, en un cambio definitivo que haría franquear a la humanidad el umbral de la fraternidad perfecta. Esta fraternidad debía estar encarnada en la nación. Por fraternidad se entendía, ni más ni menos, una traducción visible, próxima, realizable sobre la tierra y en las instituciones históricas de la caridad cristiana, la caridad del Nuevo Testamento, la de la Iglesia primitiva.

La nación no es el advenimiento de la caridad. No puede, ni debe pretender serlo. Pero no es indiferente a la caridad. Es una mediación, la que conviene en nuestra época.

En primer lugar tendremos que decir que la justicia y la colaboración que instituyen la comunidad nacional son una expresión y un nivel del amor. La justicia se mantiene sólo porque responde a una voluntad de amar a los demás. El respeto es una expresión del amor. Sólo por efecto del amor el hombre consiente en limitarse.

Este amor de los hombres entre ellos es superior a la solidaridad que existe en la sociedad antigua. La solidaridad es apenas conciente, no es deliberada, es fatal. Los miembros de un mismo linaje, de una misma tierra, de una misma aldea están unidos entre sí. No están en libertad verdaderamente de desinteresarse los unos de los otros, a menos que se trate de locos, anormales, desequilibrados. Sólo los anormales se sustraen a la simpatía de la aldea o del clan.

Por el contrario, la simpatía que une a los miembros de una nación no es un sentimiento innato, invencible, sino una actitud razonada. Se basa en un sentimiento de dignidad personal que hace reconocer como vergonzoso no otorgar a las otras personas la misma libertad que se concede a sí mismo. Se basa también en la estimación del hombre. La comunidad nacional reposa sobre una conciencia de la dignidad humana como tal y una voluntad de respetar al hombre como tal.

No existe, entre los miembros de una misma nación, simpatía innata. Lo que los hará tolerarse y colaborar, aceptarse tales cuales son y apoyarse en sus proyectos personales, no será ni la piedad ni ninguna pasión, sino, sencillamente, la voluntad de respetar lo humano y de inclinar sus deseos particulares ante la dignidad de la persona humana.

Se dirá: es un ideal que no se ve en ninguna parte. Esto no es cierto. La perfección de este respeto no existe. Pero el respeto por la dignidad humana, esa forma de amor del hombre por el hombre existe. Sin ella, sólo existirían comunidades biológicas o de interés. Ahora bien: la nación no es simplemente una comunidad de intereses. Cada día los ciudadanos renuncian a una parte de sus intereses por la comunidad, aunque traten, en parte, de sustraerse a sus obligaciones de ciudadanos. Tal cual es, por insuficiente que sea, esta estimación del hombre, esta voluntad de respeto es el fundamento que permite la existencia de las naciones. En la medida en que ella crece, las naciones se vuelven grandes, no por el poder sino por su ser y su valor.

El sentido de la comunidad así definido es distinto a la caridad evangélica. La caridad evangélica se realiza cuando el amor del prójimo pasa a ser el primer principio, principal, director y, así, casi único de la acción. Motivo por el cual la caridad implica siempre la disposición para el sacrificio de sí mismo. La caridad está lista a sacrificar sus intereses personales por el bien del prójimo. Actitudes como éstas no se imponen. Sólo Dios tiene el derecho a pedirla, y no existe ninguna otra inspiración sobre la tierra que pueda recomendarla sino el sacrificio de Jesucristo.

El sentido de comunidad es una corrección, una moderación pedida a la voluntad de ser por la cual el hombre acepta limitar sus aspiraciones en consideración de las del prójimo. No es el sacrificio sino la justicia. No es la renuncia a su propio bien, sino la armonización de su bien con el de los otros en una colaboración. La nación no es otra cosa y no puede pedir otra cosa.

Los románticos han soñado con una fraternidad que sería la encarnación política del amor cristiano. No han obtenido sino caricaturas. Porque este amor no se impone, no se universaliza. Sale de Dios y no de la historia humana. No puede establecerse ninguna nación sobre la base de la caridad pura, sino de la justicia que busca la igualdad.

Nadie tiene derecho a pedir a otro que lo ame sin reservas. Luego la caridad no puede ser el principio de una institución humana, de una sociedad organizada que tendrá, necesariamente, que agrupar a todos los hombres que se encuentran situados en una cierta área geográfica. Toda tentativa de pedir la devoción por la caridad conduce a formas de esclavitud y de explotación, desde el momento en que una cierta categoría de ciudadanos se cree autorizada a exigir de otras categorías este absoluto desinterés. La sociedad se divide en dos grupos: los que se sacrifican y los que explotan el sacrificio de los primeros, lo cual es lo contrario de la nación.

Sin embargo, la comunidad nacional tiene relación con la caridad. Constituye, frente a la solidaridad familiar y tribal, un progreso en dos sentidos, que, por lo demás, están intrínsecamente ligados. Es una forma de amor que se dirige al hombre como tal y no al hombre como miembro de una misma

familia. Está dirigida al individuo y no al lazo que lo une a sí mismo. Amar a un miembro de su mismo linaje es amarse siempre a sí mismo; al menos, no es salirse de sí mismo. El amor que me liga a todos los ciudadanos es un amor donde no existe ninguna imposición física; es un amor dirigido hacia el valor humano y personal del prójimo.

En segundo lugar, la comunidad nacional es una forma más universal de amor. La solidaridad del clan se limita estrechamente a ciertos sujetos. En la nación, el amor se dirige a un número prácticamente ilimitado de personas, que sobrepasa virtualmente el número de aquéllas posibles de encontrar en la vida. El sentido de la comunidad nacional es una capacidad de aceptación y de simpatía siempre abierta hacia nuevos individuos, y por lo tanto, por sí misma, se abre inmensamente más a lo universal que las cohesiones naturales de sangre o de lugar.

Por este doble carácter podemos decir que la comunidad nacional evoluciona en un sentido que converge con el de la caridad evangélica.

Más allá de una simple convergencia, podemos concebir relaciones más estrechas entre la caridad y el sentido comunitario nacional, bajo su doble forma de justicia y de colaboración. Sin querer dar un sentido unívoco a la palabra mediación podremos decir que la comunidad nacional es una mediación de la caridad y una mediación necesaria a la época, en que el fenómeno nacional se impone irreprimiblemente. La palabra mediación encubre, sin embargo, varias relaciones que conviene distinguir exactamente para evitar caer en concepciones de dialéctica de la historia con las cuales ni el dogma cristiano ni la realidad histórica se conforman.

En primer lugar, para los cristianos, el respeto al hombre en la justicia y el derecho, así como la colaboración con la obra nacional, se inspirarán en el amor al prójimo. Sin una fuerza de amor, ya lo hemos dicho, no hay nada que pueda llevar a los hombres al sentido de la justicia y de la abnegación por una obra común. La caridad al prójimo será fuente de energía, fuente de simpatía, y una orientación de la nación con el fin de salvaguardar o de promover la unión nacional.

Por lo demás, históricamente, la nación nació en Occidente, en el mundo cristiano, y si ella se justifica y comprende sin referencia a la doctrina evangélica, uno puede preguntarse si habría podido aparecer sin el impulso del amor, de abnegación, de sacrificio universal que sobrepasando las simples solidaridades naturales, el cristianismo introdujo en el mundo. No podemos probarlo, pues la historia no prueba ninguna necesidad, pero no podemos dejar de notar la coincidencia. Del cristianismo ha salido la fuerza de fraternidad necesaria para formar las primeras naciones, y podemos pensar que la caridad cristiana sólo es capaz de mantenerlas y hacerlas prosperar.

En consecuencia, por un lado, la caridad constituye la nación; pero, por otro lado, la nación también constituye, en cierta forma, la caridad. La caridad necesita actos concretos para materializarse y expresarse. No es una disposición extraña a las relaciones sociales comunes a todos los hombres. Por el contrario, su dominio está en esas relaciones sociales. Tiene, pues que insertarse en ellas. La caridad no tiene otro dominio donde ejercerse fuera de las

relaciones naturales entre los hombres. Les da otra intimidad, otra finalidad y otra fuente, pero no las suprime ni las modifica en su esencia.

En la sociedad patriarcal, la caridad inspira e impregna las relaciones familiares, las relaciones tradicionales de antepasado a descendiente, de hermano a hermano, de padre a hijo, de consanguíneos a consanguíneos. La caridad será el principio de amor que inspira, provoca y también transfigura; perfecciona en su orden propio y, al mismo tiempo, transporta a un plano de destino sobrenatural los actos de solidaridad humana. El cristiano no debía ser menos familiar, menos solidario, sino serlo más y mejor, y la caridad que lo inspiraba daba, a su abnegación hacia el clan, además, un alcance sobrenatural de amor a Dios y la salvación eterna.

Así la Iglesia transfiguró la vida familiar, el linaje, la aldea. Creó una simbiosis del clan y de la caridad que, históricamente, fue la aldea cristiana y la familia cristiana, realizaciones tal vez las más perfectas de una civilización cristiana hasta el presente, perfectas en su orden y en su emplazamiento histórico.

De la misma manera la Iglesia santificó las instituciones feudales, la caridad informó, inspiró la caballería en su orden así como las cartas de la vida comunal.

La caridad no puede subsistir sin encontrar, en el tejido de la materia humana, es decir, en la historia, actos concretos que ella guíe y perfeccione.

En nuestra época, donde el movimiento de la historia introduce nuevas relaciones sociales del tipo nacional que hemos definido anteriormente, estas relaciones deben también servir de materia para la caridad. En primer lugar, porque la caridad no puede dejar fuera de su radio de acción los fenómenos sociales más importantes de nuestra época.

En seguida, porque si los descuidara ella se vería relegada a una parte cada vez más estrecha de la vida social. No sería ya sino una caridad estrecha y restringida, y no dejaría de aparecer como tal ante los ojos del mundo.

Sin duda, la más perfecta de las caridades puede ser ejercida individualmente fuera de toda ingerencia, de toda relación con la vida nacional. Esto es, individualmente, posible; pero no para todos los cristianos como conjunto. Estos, como colectividad, no pueden descuidar, sin traicionar la caridad, las exigencias históricas del momento.

Es necesario que el amor al prójimo sea la fuente de reivindicaciones de justicia y del espíritu de colaboración y de desarrollo de la nación. De otra manera el amor al prójimo será más teórico, más imaginario que real. La fuerza de los cristianos necesita insertarse en el mundo real para ser aplicada. En la época nacional debe ser el principio de vida nacional. Anteriormente no debía serlo; actualmente sí: acompaña el desarrollo de las condiciones de la sociedad humana.

En nuestros días, con frecuencia, la falta de adaptación de la caridad cristiana ha traicionado la causa de la Iglesia y de Cristo. El sentido familiar, la solidaridad, la ayuda entre familiares o entre la aldea eran, en otros tiempos, la primera forma de la caridad. Los cristianos sobresalieron en ella. La limosna, la ayuda fraternal, la protección fueron formas de caridad adaptadas

a la vida feudal, aristocrática. Estas formas han sido ampliamente sobrepasadas. Si la caridad se estanca en ellas será muy estrecha. Ella tiene que encontrar hoy día otras salidas que estén al nivel de la nación. Debe ser el principio del derecho y la justicia; debe ser voluntad de igualdad y de promoción, voluntad de responder a las cinco necesidades fundamentales, voluntad de liberar a todos los hombres de las sujeciones de la naturaleza y de las sociedades en decadencia.

Esto no agota la caridad, pues la nación no agota las relaciones humanas. Sin embargo, es necesario que la caridad pase por ella para mostrar su verdadero rostro.

5. La nación no reemplazará al reino de Dios. No será el lugar de la fraternidad perfecta ni antes ni después de la revolución. Este fue el sueño, en el transcurso de los últimos siglos, de todos los utopistas y reformadores sociales: buscar la fórmula de revolución, las nuevas instituciones que podrían cambiar al hombre y establecer la comunidad ideal. Pero las reformas y las nuevas instituciones no cambian al hombre en su totalidad, de punta a cabo.

Por lo demás, después de veinte siglos de historia, la Iglesia cristiana ha desilusionado a muchos hombres que esperaban de Ella, cándidamente, sin comprender el mensaje de los Evangelios, el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra. Han concebido la idea de un más allá de la Iglesia, de una comunidad inspirada en temas e impulsos cristianos, pero más perfecta que la Iglesia cristiana, tal como ella existe, ha existido y existirá probablemente en la historia. ¡Cuántos nacionalistas entusiastas han creído que su nación realizaría el ideal de Iglesia!

Desde luego, no existe nada de eso. La nación no realiza la comunidad universal. Por su misma naturaleza, no une entre ellos a todos los hombres en una sociedad universal. La nación es siempre una nación entre otras. Ella tiende, sin duda, a los valores universales, y entrega a todos los ciudadanos una abertura hacia todo el mundo. Pero las naciones son múltiples, son rivales, entran en competencia. Necesitan compromisos y acuerdos en los que cada cual reconozca sus insuficiencias y límites.

Sin duda todas las naciones se imaginan y atribuyen una misión universal; se atribuyen un mensaje universal para entregar al mundo una vocación, una función. Se creen salvadoras del género humano. Pero son muchas las que quieren salvarlo, y esta multiplicidad denuncia su insuficiencia.

De la contradicción entre el sentido y la misión universal de la nación y sus límites geográficos han nacido las iglesias llamadas nacionales, fenómeno tan extendido en la época moderna (iglesias ortodoxas autocéfalas, protestantes nacionales o de estados, tendencias hacia las iglesias nacionales en Francia, España, etc.), y tan significativo. La Iglesia es, necesariamente, universal, y ¿cómo no darse cuenta de que lo nacional no puede jamás ser tan universal como sería necesario, para que fuese tan amplia como debe ser la Iglesia?

En segundo lugar, la nación no puede ser la comunidad de salvación total. No puede transmitir a los hombres su entera y completa salvación, dar la última perfección a su existencia. Está limitada a las cinco necesidades his-

tóricas de los tiempos presentes. No puede pedírsele más, no puede pedírsele todo; no se le puede, especialmente, pedir el cielo sobre la tierra.

Se puede y se debe, efectivamente, pensar que Dios pone en la historia las fuerzas y las energías humanas necesarias para responder a las necesidades que se manifiestan en el transcurso de la evolución. Cuando necesidades históricas se manifiestan como un movimiento unánime de toda la humanidad, debemos creer que Dios no abandona su creación, aun después del pecado original, y que los hombres deben poseer los resortes necesarios para resolver la situación en que están colocados. Es decir, concretamente, podemos contar con la presencia latente, en los hombres de hoy día, de las fuerzas y las buenas voluntades necesarias para establecer la justicia, el derecho y la colaboración en el plano nacional. Cuando la nación se hace inevitable y necesaria, significa que los hombres tienen en sí las energías necesarias para crearla y ordenarla. Hay, pues suficientemente, justicia y voluntad de trabajo común para hacer naciones. Esto no significa que ellas se hagan sin esfuerzo, o inevitablemente como ellas son ahora. Sino que pueden hacerse con la condición de reunir todas las energías latentes en los pueblos.

Pero la humanidad no comprende más. No posee en sí misma, y la historia no se la proporciona, la caridad de los santos, el desinterés de los santos, aquellas disposiciones que nacen según los planes divinos en la sociedad sobrenatural de la Iglesia. No puede esperarse de ninguna revolución ni reforma histórica, la santidad universal, la abnegación, el sacrificio, el desinterés que se les pide y se les da a los cristianos en la Iglesia, en la medida en que por el pecado no los rechazan.

Tales como ellas son, las virtudes nacionales o la comunidad nacional que ellas forman no son indiferentes a la Iglesia. La Iglesia no se establece sobre la nada o sobre un polvo de individuos, sino sobre las comunidades existentes. La Iglesia reúne, junta, aglutina todo en todas las comunidades. La Iglesia no debe ni puede ignorar a las naciones, así como no pudo ignorar la sociedad feudal y las otras formas sociales del pasado. Ella las inspira, las reforma, las sostiene; se forma en ellas, por ellas, a partir de ellas. Es la materia donde se forma el sentimiento y la unión de la comunidad.

Sin la justicia nadie puede pretender ejercer la caridad. Sin la colaboración en el interior de la nación, nadie puede pretender que practica la caridad. Nadie puede tampoco formar la Iglesia alejándose de las naciones. La Iglesia debe establecerse en cada nación, informar toda la nación y trascenderla después de haberla llenado. La Iglesia sería infinitamente frágil, tendría poca repercusión, irradiaría muy poco si no lograra extenderse sobre el plano de las naciones. La Iglesia no puede ser la suma de individuos no integrados en las naciones, la suma de ghettos repartidos por el mundo. No habrá comunidad verdadera en la Iglesia, en la hora actual, sino entre cristianos que cumplen con su papel de ciudadanos. La Iglesia debe unir hombres que lo sean en plenitud, hombres enteros, desarrollados en todas sus dimensiones; debe en esta forma reunir y salvar así las comunidades nacionales, por ellas y en ellas, y no salvar sólo individuos desintegrados. Sin lo cual le será imposible evangelizar

o sólo alcanzar la humanidad verdadera, la cual se constituyó, decididamente, en naciones.

6. Las naciones son múltiples. Han nacido, simultánea o sucesivamente, múltiples en múltiples puntos del globo terrestre. Aunque dirigidas a los valores personales y universales, ellas realizan estos valores en la escala de varios millones de hombres. Cuando las naciones se han formado, cuando nació la idea de la nación, las posibilidades de contacto entre los hombres situados a grandes distancias eran tan débiles que era imposible soñar en comunidades más vastas. Las naciones se han hecho a la escala de las comunicaciones frecuentes y numerosas posibles entre el siglo XIII y el siglo XIX. Tal como son reúnen hombres en cantidad suficiente para responder a las necesidades que las han suscitado y que las justifican. Las naciones no son entidades necesarias, son creaciones históricas. Un día podrán ser sobrepasadas en sociedades ya sea continentales, ya sea aun más universales. Pero todavía no hemos llegado allí, excepto, sin duda, en Europa occidental, donde un más allá de la nación empieza a ser un objeto histórico pensable y previsible. En cualquier otro lugar es todavía una pura utopía.

Las naciones, pues, son múltiples. Aún más: son rivales. Muchas veces han estado en guerra. Y la historia nos muestra cómo la rivalidad, la competencia, la misma guerra han sido factores importantes en la formación de las naciones. Las guerras y las rivalidades fueron instrumentos de lazos, de uniones internas entre los ciudadanos. Han desarrollado y exasperado el sentimiento nacional. Las guerras han sido los más rápidos aceleradores de la conciencia nacional y de la voluntad nacional. ¿Habrá sido esto un bien?

Algunos han llegado hasta a afirmar que lo que constituye una nación es su oposición a todas las demás. Las naciones se formarían reivindicando contra las demás. Enfrentándose a las otras encontrarían su esencia y su finalidad.

Podríamos llegar, de esta manera, a establecer una tesis: estando la nación perpetuamente amenazada por las otras, su más noble tarea y su sentido más propio sería conquistar y mantener su independencia en contra de las otras.

La nación sería una conquista, y una conquista sobre las otras. Esta fue la teoría facista o nazista. Es también la tesis del nacionalismo comunista. Haciendo del imperialismo el único enemigo de las nuevas naciones, la propaganda comunista asimila el movimiento de desarrollo nacional a una guerra de independencia. Todo se presenta como si el único obstáculo, para la existencia nacional, fuera el imperialismo norteamericano o europeo. En este caso, la lucha por la formación nacional debe ser, esencial y únicamente, una lucha contra el extranjero. La nación encontraría su ser en su independencia frente al extranjero.

Se piensa que si las naciones son nuevas, si han sido lentas en manifestarse, la causa ha sido la opresión exterior. Se terminará por imaginar que los países africanos y asiáticos habrían formado naciones mucho antes sin la opresión de las naciones extranjeras. Estas fueron su principal obstáculo. Luego la guerra de emancipación es el proceso esencial de la formación nacional.

Esto es reducir la historia a procesos mitológicos. Sin la impregnación

de las ideas occidentales no habría sido posible ninguna nación en ningún continente. El obstáculo esencial es la naturaleza y la sociedad primitiva. La opresión esencial, la más difícil de superar, es la ejercida por la naturaleza y los lazos sociales tradicionales. Esta es la forma de liberación que cuesta obtener. La liberación frente a las dominaciones extranjeras es fácil al lado de este penoso trabajo. Por este motivo, la emancipación colonial por sí sola no resuelve nada. Deja a los países con sus antiguas estructuras, a veces más desnacionalizados que antes, o condenados, a veces, a su completa desnacionalización por una insuperable incapacidad de responder a las cinco necesidades históricas de los tiempos nacionales.

Sin duda es indispensable la independencia política, económica, cultural. Va en el sentido de la historia actual. Bastará, para obtenerla, un papirotazo. No será un trabajo difícil; bastará que los pueblos y sus dirigentes lo deseen. No sucede lo mismo con el trabajo de edificar nuevas estructuras familiares, económicas, culturales, etc. El enemigo no es tanto el extranjero como el vacío, la ausencia, la nada y la inercia. Una nación se conquista luchando contra la inercia, la rutina, la servidumbre de las tradiciones más que luchando contra naciones vecinas. De otra manera, la independencia sólo recubre el vacío, no recubre una nación. Cuando los ciudadanos han sido conquistados por las ideas e ideales nacionales, cuando han sido conquistados por esas cinco necesidades que hemos enumerado, y cuando forman entre ellos lazos de fraternidad, de igualdad, ninguna presión exterior es capaz de resistir su voluntad nacional. Terminará por ceder a menos que no logre exterminar completamente las élites nacionales, cosa que ya se ha visto.

Las naciones tienen, en primer lugar, que formarse ellas mismas, conquistarse ellas mismas. Esta historia las constituye mucho más que las guerras exteriores.

Cuando la guerra de independencia se convierte en la preocupación primera— léase, en la obsesión— de un pueblo, ya no se trata de formar una nación sino una potencia. La nación puede así ser desviada para transformarse en una potencia, y todos sus recursos pueden ser dirigidos a la formación de un aparato de poder económico, militar, cultural. Todo se centra en el ejército; la economía se transforma en una economía armamentista; la familia en una escuela de soldados; la escuela en un hogar de propaganda, y también la Iglesia; la libertad y la igualdad son substituídas por la disciplina y la obediencia militar. Es la nación en armas; pero es una caricatura de nación Esta no tiene nada de cristiana, no tiene ninguna relación posible con el cristianismo, y los cristianos deben denunciarla. Ninguna nación se justifica ni tiene el derecho de existir si su existencia consiste en un ejército, en un aparato de defensa. Cuando se lanza completamente en un esfuerzo guerrero, en una voluntad exasperada de oponerse, pierde sus fundamentos, su sentido, se borra, ya no se justifica. Ese aparato militar, que pretende defenderla, pierde todo su objetivo. Una nación que no cumple con sus metas, con su sentido, pierde el derecho a defenderse y a reivindicar su existencia. Los pueblos pueden encontrar, en otros marcos, nuevas posibilidades de emanciparse auténticamente.

Sin embargo las naciones necesitan vivir en relación de igualdad con las otras naciones. Los intercambios necesarios deben hacerse sobre un plano de igualdad. Ya que los intercambios son necesarios —y cada vez más— en nuestra hora actual, deben hacerse de manera que igualen las oportunidades y no con la sistemática ventaja de una de las partes. En el concierto de las naciones, cada cual tiene el derecho y el deber de hacer oir su voz y de reivindicar, por todos los medios, la igualdad del trato y el mismo acceso a los valores universales. No resulta de esto, necesariamente, una política de potencia. Esto ya nos lleva al tema del párrafo siguiente.

III. NACION Y ESTADO

1. Sin el estado, la nación tendría una consistencia muy vaga. El estado es el que da a la nación sus contornos. El estado le precisa sus fines y sus medios, organiza su movimiento. Por el estado los ciudadanos se integran en una nación. El sentido nacional incluye, pues, el sentido del estado.

Parece que las circunstancias en las cuales el cristianismo se desarrolló en Occidente no favorecieron muy tempranamente la formación de ese sentido del estado entre los cristianos.

Efectivamente. Para hombres que viven ya en una sociedad universal, parece que la nación constituye más bien una restricción, una marcha hacia atrás. ¿Cómo no esperar que la Iglesia promueva y realice los bienes que los hombres modernos esperan de la nación? Una casa para amar, una fábrica para trabajar, una escuela para aprender, un hospital para curarse, una iglesia donde rezar. ¿Es necesario una nacion para procurarse todo esto? ¿No podría la Iglesia conseguirlo? Los cristianos, reunidos entre sí, e inspirados como están en un amor mutuo, ardiente y sin límites de personas o de fronteras naturales, ¿no van a buscar juntos todos estos bienes? ¿Es necesaria la exigencia del estado? ¿La caridad sobrenatural no será una fuerza suficiente para proporcionar estos bienes a todos, ya que ella les da bienes tan superiores como la fe, la salvación eterna? ¿El que puede lo más no puede también lo menos?

El conjunto de las instituciones de orden temporal —que tienen por fin las necesidades anteriormente citadas y otras que están emparentadas con ellas y que fueron creadas por la acción de la Iglesia o de los cristianos— forma la cristiandad. La cristiandad ha existido junto con los estados. Ya en el Imperio Romano los cristianos formaron una cristiandad. Con la conversión del Imperio, la Iglesia intentó incluir el propio poder imperial en la cristiandad y hacer de él el auxiliar de la Iglesia, comisionado para esas funciones temporales.

Largo tiempo se ha vivido sobre un equívoco creado por esta situación. Al menos hasta el siglo XII el ideal imperial de los romanos sobrevivió a través de diferentes acaeceres. El Imperio corresponde a una etapa prenacional de la sociedad, la de una aristocracia guerrera. Es un estado puro, estado sin nación, pero felizmente también antaño sin grandes poderes, de manera que no tenía los medios materiales para ser totalitario y dictatorial, salvo en ciertos

dominios y en ciertos momentos, por ejemplo, en las represiones militares. Por otra parte, el Imperio antiguo tenía un sentido religioso. Intentaba poner a la Iglesia al servicio de su poder. Por su parte la Iglesia, viendo a su lado un poder igualmente universal, encontraba en el Imperio un auxiliar útil a la cristiandad. Se establecieron compromisos que hicieron creer al Imperio que éste se servía de la Iglesia, y a la Iglesia que ella se servía del Imperio. Fue el desarrollo del sentimiento y de las aspiraciones nacionales el que vino no a desanudar sino a suprimir el equívoco suplantando, a la vez, la cristiandad y el Imperio.

La cristiandad, sin embargo, ha sobrevivido: aún más, ha aumentado en múltiples instituciones, pero no ha podido llenar el marco de una nación. La cristiandad, hasta cierto punto, especialmente en los países católicos, ha quedado fuera de las naciones, habiéndose formado éstas, desde entonces, y casi todas, en un ambiente anticlerical.

Vivimos, todavía, con demasiadas esperanzas de ver a la cristiandad resolver, y a los cristianos resolver entre ellos, todos los problemas de la familia, del empleo, de la salud, de la enseñanza. Pero esto no es posible. Se admitirá un estado, pero tratando de ponerlo al servicio no, indudablemente, de la Iglesia, pero sí de una cristiandad.

Ahora bien: la cristiandad sin pasar por la mediación de la nación no está en estado de resolver todos los problemas y las necesidades de la sociedad moderna. Las fuerzas sobrenaturales, la caridad, no son capaces sin pasar por la mediación de la nación, y de sus fuerzas históricas, de resolver los problemas políticos, familiares, económicos, culturales, conforme a las aspiraciones modernas. La caridad sola, sin la mediación de las fuerzas históricas, no es bastante poderosa para organizar el empleo, el trabajo y la igualdad de las condiciones económicas, para reconstituír la familia sobre bases nuevas, para proporcionar a todos la cultura, para repartir todos los cuidados posibles entre todos los ciudadanos. No hay ya cristiandad posible sin mediar las naciones.

El que dispone de las fuerzas históricas de la nación es el estado. Sin el instrumento del estado, la nación es ineficaz. La nación actúa por el estado; sin el estado, la cristiandad será ineficiente en las circunstancias de la vida moderna.

2. Existe para ello una doble razón: la primera razón es la pluralidad inevitable de las naciones. Desde el momento en que en ellas hay cristianos, hay pluralidad de concepciones de vida. Estando la nación abierta al universo, y siendo tolerante, una nación unánimemente católica es una contradicción, una imposibilidad histórica. La nación contiene en sí misma la libertad religiosa; la libertad engendra ineludiblemente la pluralidad.

En adelante, por lo tanto, y por un tiempo histórico que no podemos soñar en determinar, los cristianos están condenados a vivir con los no-cristianos y a colaborar con ellos. Los factores propiamente cristianos no serán, pues, los únicos en estar en juego. La nación será el lugar de compromiso y de acuerdo entre cristianos y no-cristianos, sobre las bases comunes: las cinco necesidades históricas fundamentales.

Esta condición no es anticristiana. El reino de Dios no se concluye en la tierra. Los hombres están en tránsito. Dentro de esta condición no todos han hecho todavía su elección. No podemos obligar a nuestros hermanos a ser cristianos hoy, o a condenarlos hoy, sino que debemos más bien respetar los plazos divinos. Dios les da y nos da a todos un plazo. La historia es el tiempo de este plazo. La nación es la sociedad de los hombres en tránsito. No se organiza sobre la base del reino de Dios sino sobre las condiciones indispensables a la vida actual, inmediata. La nación apunta a lo inmediato, a la sobrevivencia en este tiempo. Acomoda el tiempo de sobrevivencia. Es una tarea común a todos, y donde cada uno interviene con las energías históricas o transhistóricas de que dispone.

La segunda razón se desprende también de nuestra condición de peregrinos: es el pecado. El pecado está condenado y vencido radicalmente, pero no está expulsado aún. Vive el tiempo de su expulsión progresiva. Pero esta expulsión tarda. Nuestro tiempo actual es el tiempo de este retardo.

Durante todo el tiempo del retardo, la caridad no basta para moderar las relaciones humanas. El amor es demasiado débil. Es necesaria la sujeción y la sujeción violenta. La violencia es la pena del pecado. No podemos escaparnos de ella. De ningún modo Cristo prometió que el amor suplantaría definitivamente la violencia terrenal. Deja en su lugar los poderes, es decir, los órganos de la violencia.

En una sociedad patriarcal, la violencia pertenece a los ancianos. En una aristocrática, pertenece a la nobleza, a los príncipes y al rey. En un imperio, al emperador. En una nación la violencia está reservada al estado. Es su signo distintivo, su atributo esencial. El estado está dotado del poder de obligar violentamente para mantener la nación, el derecho, la justicia, y promover la colaboración. Suple la ausencia del amor.

Sin duda, la nación no es obligación pura. La obligación no puede ejercerse, por último, más que en un sentido deseado, anhelado, pedido por la nación en su conjunto. Pero en todo caso, sin la obligación, esta esperanza no llegaría a realizarse.

Es vano y fútil pensar que un nuevo orden sexual podrá establecerse sólo por la buena voluntad de los individuos; que se establecerán relaciones de trabajo, dentro de la armonía y de la justicia, por el solo efecto de la benevolencia de los fuertes hacia los débiles; que la cultura surgirá espontáneamente de la holgazanería y vulgaridad de las masas; que la religión se restablecerá por las solas fuerzas espirituales; que los vicios, las enfermedades, las formas de corrupción se eliminarán en virtud de la buena voluntad de los individuos. La presión tendrá siempre que ayudar a la buena voluntad. El estado tiene el poder y la presión para mantener a los individuos dentro de los valores que corresponden a sus necesidades históricas, valores que los personalizan y los individualizan.

Las tendencias modernas no van a dirigirse a su meta integral y normal por sí mismas. Serán siempre desviadas por el hecho del pecado. No puede contarse con las solas fuerzas espirituales para rectificarlas. Este es el papel

del estado. Sin él, ni la cristiandad, ni la Iglesia pueden responder a las necesidades temporales actuales de la humanidad.

3. En las naciones ya constituídas y equilibradas, el estado garantiza el orden y el equilibrio del desarrollo posterior. En las naciones atrasadas, a él le toca, muy a menudo, tomar la iniciativa. Allí donde las estructuras antiguas, tradicionales, las estructuras económicas, culturales, sociales, están vivas aún y retardan la adaptación a las condiciones nacionales, es tarea del estado dar el impulso necesario. El papel supletorio del estado puede llegar a ser el más importante. Allí donde nada se hace, suplir significa hacerlo todo. En la medida del retardo, el estado es un acelerador de la historia.

Aunque sea por la obligación, aunque sea luchando contra mentalidades anticuadas, el estado tiene el derecho y el poder, y aún más, el deber de poner en pie las estructuras económicas y, específicamente, el aparato de producción necesario a una sociedad moderna. Es claro que en las naciones retardadas la iniciativa privada no es suficiente. Por lo demás incluso en Europa, en sus comienzos, el estado ayudó poderosamente en todas partes a la formación de las industrias. Sin esta intervención del estado, es imposible asegurar a todos un empleo remunerado, "una fábrica para trabajar".

El estado tendrá también que crear totalmente, o en parte, o tendrá que suscitar el conjunto del aparato escolar necesario a una nación moderna, lo mismo que el aparato médico y hospitalario. En las naciones atrasadas la iniciativa privada sólo contribuye en pequeña parte, siempre insuficiente, a asegurar el desarrollo, y eso, constitucionalmente, en virtud de la resistencia, de la inercia misma de la gran mayoría de la sociedad. Esta aún no ha despertado a las aspiraciones que sin embargo le llegarán inevitablemente.

El estado no puede mostrarse indiferente a la educación familiar y religiosa. No puede tolerar que la anarquía lleve al libertinaje y al nihilismo metafísico y moral. En esta etapa, la libertad debe ser educada antes que concedida. La libertad, para aquellos que no han aprendido a servirse de ella, es el más desastroso de los regalos. La libertad, sin la personalidad, es peor que todas las sujeciones de la tradición o de la costumbre.

Para realizarlo, sucederá muchas veces que el estado tendrá que atropellar las estructuras sociales y políticas tradicionales. No se le podría negar ese derecho. Los conflictos son inevitables entre una nación que se desea y una sociedad aún fuerte pero en decadencia que no quiere morir, o aún más, entre las fuerzas de transformación y la inercia de las masas (aun y especialmente si estas masas se llaman élites).

4. El estado no tiene su fin en sí mismo. La fuerza del estado no existe para ella misma, para crecer indefinidamente. Está al servicio de la nación y no la nación a su servicio. Está exactamente al servicio de los fines que constituyen la nación; una casa donde amar, una fábrica donde trabajar, una escuela donde aprender, un hospital donde curarse, una iglesia donde rezar.

Naturalmente, esto no significa solamente la existencia de un plan de cinco puntos dirigido directamente a esas cinco metas. Se precisan también todas las infraestructuras necesarias.

El objetivo del estado es asegurar la participación igual de todos en estos bienes, en la máxima medida posible. El estado, pues, debe tender constantemente a restablecer la igualdad que el juego de las fuerzas naturales deshace. Efectivamente, la justicia significa igualdad de oportunidades, y la colaboración supone una parte del trabajo para todos. El estado será el defensor titulado de los débiles contra los fuertes. Normalmente el estado será el polo opuesto de la libertad. La emancipación nacional no debe ser únicamente la emancipación de algunos sino de todos.

Sin embargo, la meta final de las cinco metas especiales de la nación, como lo hemos dicho antes, es una personalización del hombre, esto es, una mayor liberación del individuo por sí mismo de todas las sujeciones del medio natural y social.

El estado es sujeción, pero debe liberar. ¿Cómo liberar a través de la sujeción? Esta es la contradicción interna, el problema insoluble del estado en la nación. De la manera en que esta contradicción sea superada, depende el porvenir y el sentido de la nación. Es deber de los cristianos consagrarse a resolverla urgentemente, no teóricamente sino en los hechos, en la acción.

El estado debe cambiar las mentalidades, imponer nuevas estructuras. Pero esta mentalidad debe ser una búsqueda de la libertad; aún más, debe ser también una labor libre de los hombres. Sería necesario que la sujeción sirviera sólo par despertar las fuerzas latentes de la libertad.

De hecho, el peligro del estado será siempre el de oscilar entre estos dos extremos: el de constreñir demasiado poco, de no luchar contra la inercia, contra la resistencia de estructuras antiguas, contra la corrupción, de dejar podrirse la nación en lugar de liberarla: es la solución más corriente en América Latina o en los países sometidos a la influencia occidental; o si no, el de amplificar su poder, pero de tal forma que el poder del estado viene a ser prácticamente un valor soberano que somete: es la actitud de los países comunistas. Entre estos dos extremos, ¿dónde encontrar el estado lo suficientemente fuerte para crear las estructuras nuevas, formar hombres nuevos con mentalidades nuevas y, en seguida, dejar en libertad las instituciones una vez que han sido creadas?

El camino no será del liberalismo al socialismo, de la libertad a la sujeción; del individualismo al estatismo, como en Europa. El camino de las naciones nuevas tendrá que ser de la sujeción a la libertad, del estado al individuo y a la libertad, del estatismo al personalismo.

Con esta condición, el estado será el servidor de la nación, y ésta realizará su sentido.

Si llamamos nacionalismo a la voluntad y a la acción para promover la nación según este sentido, tendremos que decir que es deber imprescindible para todo cristiano ser, en la época actual, nacionalista. No sólo esto no se opone al concepto cristiano de la historia: el nacionalismo lo prolonga. Por lo demás, Su Santidad el Papa Juan XXIII y los obispos lo proponen como meta al mundo católico, a partir de estos últimos años en que el problema empieza a imponerse, cada vez más, a escala mundial, ya que es el gran problema del siglo XX.

El Sacerdocio en la Iglesia y la participación de los laicos

R. P. EGIDIO VIGANO, S. D. B.
Director del Seminario Salesiano y
Prof. de Teología Dogm. en la Fac.
de Teología de la Universidad Católica de Chile.

El tema que se nos ha propuesto es complejo y difícil. Abunda la bibliografía al respecto pero no siempre muy clara ni completa (1). Para nosotros es, ante todo, importante comprobar que "existe un hecho, desde el punto de vista teológico, del que debe partir toda consideración en esta materia: es decir, que la Escritura, la tradición litúrgica, la tradición patrística, y no tan sólo la tradición de los teólogos medioevales y modernos, hablando de todos los fieles, les atribuyen la cualidad de sacerdotes y hablan de sacrificio a pro-

---

(1) Lo mejor que hemos encontrado, desde un punto de vista de estructuración doctrinal, es la obra de Y. Congar: *Jalons pour une théologie du laicat*, París, 1953.
Ver también:
. *Maison-Dieu*, 1951, Nº 27: Y. Congar y J. Lecuyer: "Le sacerdoce des chrétiens";
. Ch. Journet: *L'Eglise du Verbe Incarné*, 2 vol. Desclée, 1955, 1951;
La Messe, París, Desclée, 1957;
Théologie de l'Eglise, París, Desclée, 1958.
. C. Vagaggini: *El Sentido Teológico de la Liturgia*, BAC, Madrid, 1959;
A. Piolanti: "Sacerdozio dei Fedeli" — *Enciclopedia del Sacerdozio*, c. IX, p. II, Roma 1953.
. G. Philips: "La partecipazione dei Fedeli al sacrifio della Messa", en *Eucaristia*, a cura di mons. A. Piolanti; Roma, Desclée, 1957;
Misión de los seglares en la Iglesia, colección "Prisma", S. Sebastián, 1956;
. P. Dabin: *Le sacerdoce royal des Fidéles dans la tradition ancienne et moderne*, París, Desclée, 1950;
. L. Cerfaux: "Regale Sacerdotium" — *Rev. Sciences Philos. Théol.* 1939, 28;
. J. Lécuyer: *Sacerdotes de Cristo*, editorial Casal y Vall, Andorra, 1958;
. J. Sabater March: *Teología del apostolado de los seglares y religiosos laicos*, Herder, Barcelona, 1958;
. A. Alonso Lobo: *Laicología y Acción Católica*, Studium, Madrid, 1955;
. Moines de Solesmes: *Les enseignements pontificaux. — Le Laicat*, Desclée, Bélgica, 1956.

pósito de lo que ellos ofrecen, para un número considerable de acciones y situaciones" (2).

El magisterio de los Papas ha venido insistiendo en lo mismo, sobre todo en las dos famosas encíclicas de Pío XII: "Mystici Corporis" y "Mediator Dei" (3). Es tarea de la teología tratar de estructurar tales datos en un sistema orgánico de doctrina.

Quisiéramos aquí presentar una visión de tipo de *divulgación doctrinal,* que pudiera iluminar el afán pastoral de los oyentes.

Para ello vamos a considerar:

A) la noción de "laico";
B) el concepto de "sacerdocio";
C) el supremo Sacerdocio de Cristo;
D) el sacerdocio de los cristianos;
E) las actividades sacerdotales de los laicos.

Evidentemente se trata de una *"síntesis" doctrinal divulgativa* sin mayores pretensiones que las de dar alguna orientación respaldada en la teología.

A) LOS LAICOS

Asistimos hoy a un despertar universal de los valores comunitarios de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo. Tales valores constituyen propiamente el núcleo más vital del misterio de la Iglesia.

Hay en el Cuerpo Místico, inherentes a su esencia histórica, dos aspectos complementarios: el de *Iglesia-Institución* y el de *Iglesia--Comunidad.*

El aspecto de *Iglesia-Institución* comprende los "medios" dejados por Cristo para hacer de los hombres una comunidad de santos (jerarquía y sacramentos).

El aspecto de *Iglesia-Comunidad* implica (como lo indica la misma palabra "Ecclesia") la colectividad de los fieles o asamblea de los consagrados para vivir vida de mutua caridad en Dios.

Entre los dos aspectos el más importante es el segundo. El primero está ordenado a él. En términos agustinianos se diría que el primero es el "sacramentum" y que el segundo es la "res". La Iglesia-Comunidad permanecerá siempre (por la gracia y la caridad): es el objetivo de la obra salvadora. La Iglesia-Institución, en cambio, está hecha sólo para el "tiempo intermedio" entre Pentecostés y la Parusía: la Jerarquía y los sacramentos pasan, son "medios" temporales y "funciones" transitorias en orden a la consumación de la Iglesia-Comunidad.

La Tradición ha valorado y desarrollado armónicamente ambos aspectos, como lo demuestra el Cristianismo antiguo y la eclesiología de los Padres (4). Sin embargo, por diferentes causas largamente incubadas, la Iglesia

---

(2) Vagaggini, *o.c.*, pág. 143.
(3) "Mystici Corporis", *AAS*, 35, 1943, 201; "Mediator Dei", *AAS*, 39, 1947, 539 y 555.
(4) Y. Congar, *o.c.*, pág. 52 y ss.

latina vio nacer el movimiento protestante, que es una exageración exclusivista, además de superficial, del aspecto Iglesia-Comunidad. Estos excesos han traído una reacción contraria, en el campo católico-latino, que ha considerado en demasía el aspecto Iglesia-Institución, reduciendo la eclesiología de los teólogos, de los predicadores y de los catequistas a una especie de "jerarcología". Semejante visión unilateral, más apologética que teológica, ha llevado a un descuido concreto de los laicos en la Iglesia, tratándoseles casi como materia pasiva. El laico se fue convirtiendo, así, en una persona que no se sentía comprometida directamente con la Iglesia. (Un modernista, con la petulancia propia de su humor malicioso, ha dicho que el laico en la Iglesia venía a ser como los corderos de Santa Inés en Roma, que se bendicen y se trasquilan).

Hoy, gracias a la Acción Católica y a varios pujantes movimientos eclesiales, se va dando siempre más importancia a los valores más hondos del aspecto de Iglesia-Comunidad, donde adquiere particular relieve la función y actividad de los laicos. Como ha dicho Pío XII: "los laicos deben tener conciencia, cada vez más clara, de que no solamente pertenecen a la Iglesia, sino que son la Iglesia".

En el "tiempo intermedio" desde Pentecostés hasta la Parusía, o sea desde el momento en que la causa de la salvación es entregada por Cristo en el Espíritu hasta el momento en que los efectos de esta causa son recogidos en toda la Humanidad por el retorno del Señor, hay en la Iglesia un devenir que empeña la actividad de todos sus miembros en una tarea que consiste en la facilitación de la redención adquirida, por Cristo solo, a todos los hombres para que participen de ella.

Para realizar tal participación, es preciso tomar en cuenta *una doble realidad*:

a) ante todo, *el tesoro de la salvación*, "bien común" espiritual de la Iglesia, fabricado por Cristo con sus palabras, con los acontecimientos de su carne y con sus instituciones. Este tesoro debe ser entregado convenientemente a todos los hombres para lograr la salvación;

b) en segundo lugar, *la Humanidad misma* que en su devenir debe caminar hacia la salvación. Esta Humanidad vive y construye su historia; se la suele llamar "mundo". A pesar de no ser, de suyo, opuesta a Dios, le es, sin embargo, enemiga por el pecado; de aquí la maldad de su historia. Con todo, no hay discontinuidad entre Humanidad e Iglesia, entre historia del hombre y su salvación. Hay, por el contrario, algún vínculo y cierta continuidad. El hombre con su historia y su cosmos es el sujeto de la restauración final.

Por eso la Iglesia debe orientar el devenir de la Humanidad y sus estructuras hacia Cristo, disponiendo y preparando siempre mejor las realidades temporales para posibilitar la entrega a todos los hombres del tesoro de la salvación. Esto es difícil porque el "mundo" ignora la sabiduría de Dios, desprecia la ley de la cruz y desconoce el misterio de su auténtico destino histórico. Por eso *todos* los miembros de la Iglesia se deben empeñar denodadamente en *una doble tarea eclesial*: una que es tal por el mismo "finis operis": la entrega de Cristo a la historia tanto con actividades jerárquicas como con actividades no jerárquicas; la otra: la conducción de la historia a Cristo, que es

tarea eclesial por el "finis operantis", ya que el "finis operis" de las labores temporales es, en sí mismo, profano, aunque debe ser "cristifinalizado".

Ambas tareas les interesan a todos los miembros, pero no las realizan todos igualmente. Hay en la Iglesia dos estados de vida, cuyos miembros trabajan polarizándose preferentemente hacia la tarea eclesial de actividades jerárquicas o hacia la tarea eclesial no jerárquica y las labores profanas: el estado clerical y el laicado.

Los miembros del estado clerical (de "kleros" - porción seleccionada) trabajan polarizándose preferentemente hacia la tarea jerárquica.

"Los clérigos, escribe Journet, son los fieles que, encargados de funciones jerárquicas, están consecuentemente consagrados a las actividades santificadoras por un título nuevo sobreañadido (al común), y exonerados lo más posible de las actividades cristianas temporales".

"Los laicos en cambio, (de "laós" - pueblo consagrado, según el uso bíblico) son los fieles que, *exonerados de las funciones jerárquicas,* están consecuentemente *consagrados a las demás actividades ministeriales y a las actividades santificantes por el título común de la fe operante por la caridad, y encargados de casi todos los pesos de las actividades cristianas temporales* (5). Así los laicos no son simplemente objeto del ministerio jerárquico, materia receptiva de la función santificadora de la Iglesia, sino que tienen su propia función activa para llevar la salvación de Cristo a la intimidad de los ambientes humanos y para orientar, cada cual según su estado, la historia misma de los hombres y el mundo hacia Dios en Cristo.

Clérigos y laicos son miembros del mismo Cuerpo; tienen desigualdad en las funciones eclesiales, pero tienen absoluta igualdad en la vida en Cristo: se dedican a tareas diferentes, pero complementarias, para que sea cristiana la vida de los hombres. Ya s. Agustín decía de la función jerárquica: "aliud est quod sumus *propter nos,* aliud quod sumus *propter vos: christiani* sumus propter nos, *clerici et episcopi* non nisi propter vos"; *"vobis* sum episcopus, *vobiscum* christianus" (6).

El despertar el interés por descubrir nuevamente y desarrollar con mayor plenitud todas las riquezas de la Iglesia-Comunidad ha llevado a fijarse mucho más en la gran importancia del laicado en la Iglesia.

Los laicos viven su consagración a Cristo en diferentes estados de vida; pueden ser *"casados" o "célibes", "religiosos" o "seglares".* Estos últimos son los que se llaman más comúnmente "laicos", y viven en un estado de vida constituído por cierto equilibrio entre las actividades cristianas eclesiales no-jerárquicas, y las actividades profanas; *algunos* pueden dedicarse preferentemente a *tareas eclesiales* de "participación" en el apostolado de la Jerarquía (por ej., la Acción Católica), *otros* preferentemente *a tareas temporales,* pero siempre "colaborando" de alguna manera, a través de ellas, al apostolado jerárquico. *Los primeros hacen prevalentemente acción "cristiana"; los segundos, prevalentemente acción "de cristianos".*

---

(5) Ch. Journet, *L'Eglise du V.I.*, II, pág. 1009.
(6) *PL.* 46, 880; y 38, 1483.

No pretendemos ahora presentar toda una Teología del Laicado, sino que, después de haber insinuado su candente actualidad, precisar, en forma sintética, uno de sus aspectos íntimamente vinculado con la Liturgia de la Nueva Ley: *el sacerdocio*. "La Iglesia distingue a sus hijos entre laicos y ordenados. Los laicos son el pueblo cristiano. Ellos ya están consagrados. *La Iglesia no opone laico y consagrado*. Los no-consagrados son los catecúmenos y los no-bautizados de buena o de mala fe. A los laicos la consagración del bautismo y de la confirmación les hace participar del poder sacerdotal de Cristo" ([7]).

B) EL SACERDOCIO.

En todas las religiones el sacerdote se presenta como el hombre de las relaciones con Dios. Su función aparece indispensable en la vida de cada persona y en el mismo devenir de la historia. Dice muy bien Congar: "el término del designio de Dios es hacer de la Humanidad su templo de piedras vivas. Un templo donde Dios no mora simplemente, sino donde recibe un culto; un templo donde habita no sólo hallándose en él, sino comunicándose, Persona espiritual, a otras personas espirituales y carnales a la vez, y donde recibe un culto espiritual y carnal. Se puede decir que la Iglesia, Cuerpo de Cristo, no es sino la realización de este templo y de su culto: templo espiritual de Dios, cuerpo espiritual de Cristo" (([8]).

Así debemos decir que toda la Humanidad tiene una vocación y una función sacerdotal. Por eso, antes de que existiera un sacerdocio de positiva institución divina, ha existido un sacerdocio que en cierta manera podríamos llamar "natural".

La misma S. Escritura atestigua la existencia de un sacerdocio "natural" de la vida santa, como, por ej., en el caso de Abel (Gen. 4,4), cuyo sacrificio es conmemorado en el mismo canon de la Misa. "Sea que cada uno fuera su propio sacerdote, sea (más normalmente) que un hombre fuera constituído sacerdote del grupo en el cual desempeñaba el rango de jefe: en el régimen patriarcal, el padre o el patriarca; en un régimen social más amplio, el jefe (juez) o el rey; o también un hombre especialmente designado para la función sacrificial pública.

La historia de las religiones permitiría multiplicar indefinidamente los ejemplos de sacerdocio natural" ([9]).

Pero, en la historia de la salvación, Dios mismo se ha preocupado de organizar, en el Antiguo Testamento, el culto de Israel y de instituir un sacerdocio vocacional en una tribu: el *sacerdocio aronítico*. Por llamado divino los sacerdotes de Arón tienen una función específica, que sólo ellos realizan, pero en favor del pueblo de Dios: "todo pontífice, dice el sagrado Texto, tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituído para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados...

---

(7) Ch. Journet, *L'Egl. du V. I.*, I, pág. 39.
(8) Y. Congar, *o.c.*, pág. 160.
(9) Y. Congar, *o.c.*, pág. 159-160.

por sí mismo, igual que por el pueblo. Y ninguno se toma por sí este honor, sino el que es llamado por Dios, como Arón" (Hebr. 5, 1).

El sacerdocio aronítico no excluye el sacerdocio de todo el pueblo, sino que está hecho para expresarlo mejor. La S. Escritura afirma claramente que todo Israel tiene una cualidad sacerdotal: Ex. 19, 3. 5. 6.

Hay, así, *un doble título sacerdotal en Israel*: el sacerdocio como cualidad poseída colectivamente por el pueblo consagrado, y el sacerdocio como función peculiar de realización del culto. El primero es el *sacerdocio espiritual* de Israel; el segundo es su *sacerdocio funcional*.

En el sacerdocio funcional aronítico comprobamos una ley de concentración progresiva hacia un solo individuo, el "Sumo Sacerdote", vértice funcional de todo el sacerdocio de Israel, que lleva el nombre de las tribus sobre sus espaldas y en su corazón (Ex. 28, 12. 29) y sobre su frente las palabras de consagración de todo el pueblo: "Santidad a Jahvé" (Ex. 28, 36). En el gran día de la Expiación este Sumo Sacerdote entra solo a la presencia de Dios para ofrecer un sacrificio universal de expiación.

Podemos adelantar ya, aquí, que esta economía sacerdotal será consumada y perfeccionada por Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote de la Nueva Alianza.

Pero antes de considerar el sacerdocio mismo de Cristo, es necesario que nos preguntemos *en qué consiste formalmente el sacerdocio.*

Dos son las concepciones según las cuales puede ser enfocada la definición de sacerdocio:

—la de "mediación",

—y la de "sacrificio".

Opinamos que la esencia del sacerdocio debe ser enfocada por la de sacrificio, definiéndose así, en general, el sacerdocio como *un poder de sacrificio* ([10]).

La cualidad de mediación no explica, por sí sola, la función sacerdotal. En efecto, "la noción de mediación (dice Congar) es más amplia, menos determinada, que la de sacerdocio: hay mediaciones de revelación que no son sacerdotales; por otra parte, aplicada al sacerdocio, ella lo reduciría simplemente a su forma pública o litúrgica: procedimiento discutible, y que lleva a prejuzgar con bastante arbitrariedad el valor verdaderamente sacerdotal de los fieles, valor afirmado por lo demás en las S. Escrituras" ([11]), las cuales definen el sacerdocio universal de todos los fieles precisamente en orden al ofrecimiento de víctimas para el sacrificio (I Petr. 2, 5).

Si el sacerdocio fuera formalmente mediación, ni el pueblo de Israel ni los fieles cristianos tendrían una verdadera cualidad sacerdotal, ya que falta esencialmente en ellos la mediación ([12]).

La idea de sacrificio, en cambio, sin excluir la característica misma de mediación (en efecto, el sacerdocio de Cristo es expresión de su característica

---

(10) C. Vagaggini, *o.c.*, pág. 154.
(11) *Maison-Dieu*, 1951, n. 27; Y. Congar: "Structure du sacerdoce chrétien", pág. 52.
(12) C. Vagaggini, *o.c.*, pág. 146-147.

de "Mediador"), determina formalmente las funciones propias del sacerdote en toda economía religiosa.

De hecho la misma *S. Escritura* vincula el sacerdocio con el sacrificio: sea porque la cualidad sacerdotal de Cristo es sugerida por su cualidad de víctima, sea porque la epístola a los Hebreos define el sacerdote por el sacrificio: "todo Pontífice es instituído... para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados" (Hebr. 5, 1).

S. Agustín escribe: "ideo sacerdos quia sacrificium"; "si nullum sacrificium, nullus sacerdos" [13].

Sto. Tomás dice en la Suma: "in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium"; y al comentar la epístola a los Hebreos: "dicit sacerdos, quia se obtulit Deo Patri" [14].

Por lo demás, *el sagrado Concilio de Trento* afirma: "Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit" [15].

Y *Pío XII* enseña: "el oficio propio y exclusivo del sacerdote siempre fue, ha sido y es sacrificar, de manera que es preciso decir que donde no hay verdadero poder de sacrificio tampoco encontramos, propiamente hablando, verdadero sacerdocio. Esto mismo entra de lleno perfectamente en el sacerdocio de la Nueva Ley. El principal poder y función del sacerdote es ofrecer el único y sublime sacrificio del Sumo y Eterno Sacerdote Cristo el Señor" [16].

Pero si el sacerdocio se define formalmente por *el sacrificio,* es necesario conocer con suficiente precisión el concepto de este último.

Mucho discuten los teólogos acerca de la definición de "sacrificio".

Nosotros, aquí, vamos a adentrarnos someramente en el conocimiento de su esencia en tres etapas complementarias, que son: el rito litúrgico, el sacrificio espiritual-real y la comunidad sacrificial.

a) *El rito litúrgico.* Es patente que el sacrificio aparece, ante todo, como un acto externo de la virtud de religión. La teología suele definir tal acto externo como la oblación hecha a Dios de una cosa sensible, con alguna inmutación sagrada (llamada "inmolación" o "sacrificación") de lo ofrecido.

"La inmolación consagra la cosa ofrecida, o sea, la vuelve sagrada en sí misma; es la facción de algo sagrado que hace formalmente "hostia" o "víctima" o "sacrificio" ("sacrum factum") a la cosa que se quiere ofrecer; antes era una cosa profana, después es una "hostia" totalmente consagrada; antes era de los hombres, después es totalmente de Dios" [17].

Esta noción, por clara que pueda ser, se refiere al sacrificio sólo en cuanto "acto externo", en cuanto "rito litúrgico"; define propiamente, en el sacrificio, la materialidad sensible de un acto humano de religión.

---

(13) *PL.* 32, 808; y 37, 1706.
(14) *S. Th.* III, q. 22, a. 4.
(15) *Denz.* 957.
(16) Discurso a los cardenales y obispos reunidos para la proclamación de la realeza de María: *AAS.* 46, 1954, 666 ss.
(17) E. Sauras, en las Introducciones y Notas al tratado de la Eucaristía de la *S. Th.*, BAC, tomo XIII.

Es necesario profundizar más.

b) *El sacrificio espiritual-real.* El rito externo de la sacrificación es propiamente, al decir de s. Agustín, un signo: "sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est".

Pues, ¿qué es el "sacrificio invisible"? Es el sacrificio espiritual-real; "espiritual" por cuanto es devoción del alma; "real" por cuanto implica empeño efectivo de la vida para Dios. Lo podríamos definir con Vagaggini ([18]) "el acto interno de poner a disposición completa de Dios la propia vida, hasta su destrucción total efectiva, si así place a Dios, sea realmente en sí misma (o en su totalidad o en sus manifestaciones parciales), sea simbólicamente mediante un signo que hace sus veces, en reconocimiento de su supremo dominio".

Es interesante comprobar que esto mismo se entiende en el idioma común cuando se dice, por ej.: "sacrificarse por una persona"; así, se dice que una joven "se sacrifica por sus padres", si acaso no contrae matrimonio para cuidar de alguno de ellos; o también del soldado que muere en el frente se dice que "ha hecho sacrificio de su vida" por la patria.

Si la persona para quien uno se sacrifica es Dios, "que es nuestro Creador, y de quien deriva *todo* lo que somos y tenemos, somos nosotros mismos, es la totalidad de nuestro ser, de nuestro actuar y de nuestros haberes, lo que debe constituir el "sacrificio". Evidentemente esto es un programa de toda la vida, programa que al ser realizado completamente, al pie de la letra, debe incluir, en el ofrecimiento de la vida misma, nuestra muerte; mas, tal programa se concreta en actos particulares, por ej., en cosas, por cuyo ofrecimiento podemos expresar, y así realizar, nuestra referencia a Dios como a nuestro autor y a nuestro todo... Así nuestros sacrificios tienen un "alma" y una "materia" Su "alma"... es el movimiento espiritual del hombre hacia Dios... Su "materia"... todo lo que es susceptible de ser ofrecido, como dice santo Tomás, "toda obra buena, toda obra de virtud", pero también cosas exteriores, como se ve en todas las religiones y en la misma Biblia ([19]).

c) *La comunidad sacrificial.* El "alma" de todo sacrificio es el movimiento del hombre hacia Dios. Pues tal movimiento tiende, en todo auténtico sacrificio, a establecer cierta amistad con Dios, una alianza, no sólo en forma individual sino comunitaria de todo el pueblo oferente. S. Agustín, con intuición genial, ha dicho que *"el verdadero sacrificio consiste en toda obra hecha en vida de unirnos a Dios en una comunión santa..."* y el sacrificio total es la realización de la adhesión a Dios de la *"tota redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum";* sólo esta comunidad de los santos forma el "universale sacrificium (quod) offertur Deo per Sacerdotem magnum qui etiam Seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus". Hay, en estas palabras de s. Agustín, la siguiente concatenación de ideas acerca del sacrificio: no se trata de dones externos, de los cuales Dios no necesita, sino de actos espirituales que consisten en sacarnos de la miseria, a nosotros y a los demás, y en referirnos a Dios para vincularnos con El en una comunión

---

(18) C. Vagaggini, *o.c.*, pág. 154.
(19) *Maison-Dieu*, a.c. de Congar, pág. 54-55.

que es nuestra verdadera felicidad. De estos actos espirituales es también verdadero decir que nos hacen constituir la única ciudad universal de los santos, el Cuerpo por el cual Cristo se ha ofrecido. De tal manera que podemos poner estos equivalentes del "verdadero" sacrificio, a la vez tan idealmente sublimes y tan concretamente reales: *"totum sacrificium ipsi nos sumus", "hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo"* ([20]).

C) EL SACERDOCIO DE CRISTO.

En Cristo se realiza perfectamente el concepto de sacerdocio y de sacrificio. Lo que lo precedía era su profecía; y lo que lo sigue es su participación.

La unión hipostática hace de Cristo el jefe oficial de todos los hombres en sus relaciones con Dios, constituyéndolo mediador ontológico entre ellos y el Creador. Para poder desempeñar connaturalmente las derivaciones dinámicas de la unión hipostática, Cristo posee, en su naturaleza humana, la "gracia capital" adornada de tres privilegios específicos: el de Rey, de Profeta y de Sacerdote.

La cualidad de Sacerdote es, en Cristo, el supremo poder de sacrificio: lo habilita para la inmolación cultual de su propia vida humana hasta la destrucción total, y para disponer válidamente un nuevo ritual litúrgico, aboliendo el anterior.

Así, *la actuación sacerdotal de Cristo fue, de hecho, doble*: primero, la de *realizar* en un acontecimiento histórico, la sacrificación cruenta de la Nueva Ley en el Calvario, y, en segundo lugar, la de *instituir* en un ritual metahistórico la sacrificación incruenta de la nueva Liturgia en el Cenáculo. No se trata de dos sacrificios, pero sí de *dos sacrificaciones para un mismo sacrificio,* dos modos de inmolación de la misma Víctima: la sacrificación cruenta de la cruz es "signo perfectivo" ([21]) que completa objetivamente el acto interior de la voluntad; es un acontecimiento histórico, de valor cultual, que interviene en el sacrificio no a título directo de "rito' 'simbólico. sino a título de manifestación externa terminativa, así como el sacerdocio mismo de Cristo está en El no por un "rito" consagratorio, sino por el acontecimiento histórico de su concepción. La sacrificación incruenta de la Eucaristía es un "signo representativo", que renueva sacramental y ritualmente la sacrificación objetiva de la cruz: es el signo de un signo, signo representativo de un signo perfectivo. Cristo *realizó* el "sacrificio-acontecimiento" de la cruz e *instituyó* el "sacrificio-representación" de la cena, para iniciar con él la liturgia sacramental de la Nueva Alianza.

Ambas sacrificaciones son expresiones externas, de distinta modalidad, del único perfecto sacrificio interior de Cristo.

Vale la pena subrayar en este supremo sacrificio *dos características* de

---

(20) Y. Congar, *o.c.*, pág. 166-167.
(21) B. Augier, "Le Sacrifice Rédempteur", *Rev. Thom.*, m.-jun. 1932.

su "alma" y de su "materia", que son: la "perennidad" del acto interior, y la "universalidad" de lo ofrecido.

a) Ante todo, la *perennidad del acto interior de la voluntad.* El acto interno de la disposición de la voluntad de Cristo se inició con su concepción y permanece después de su resurrección. Por cierto, la sacrificación cruenta del Calvario duró sólo unas horas, pero el acto interior de religión, significado por esa inmolación, empezó desde el primer instante de la vida de Cristo y no se ha suspendido por su muerte y resurrección. Después de su ascensión a los cielos, en cada celebración eucarística hay una oblación interna y actual del mismo Cristo, que no es un acto interno individualmente distinto en cada una, sino el mismo acto interno siempre presente. "Por este acto permanente Cristo se ofrece en cada altar y por medio de cada sacerdote. Ya no es sólo la institución inicial ni la donación a los sacerdotes de la virtud de ofrecer en su nombre; es, además, el ofrecimiento suyo personal, uno en sí y múltiple en sus manifestaciones" ([22]).

b) Acerca de la *universalidad de lo ofrecido,* debemos decir que la materia involucrada en el sacrificio de Cristo es toda su vida temporal orientada hacia la "hora" de la sacrificación consagradora del Gólgota. "Todos los actos de su vida fueron sacrificiales, escribe Vagaggini, porque todas las manifestaciones de su vida fueron ofrecidas por El en sacrificio como materia intrínseca, parcial y secundaria, del sacrificio. Mas, este sacrificio de todas las manifestaciones de su vida..., era un sacrificio en orden al sacrificio de la materia intrínseca primaria y total, es decir, de su propia vida" ([23]).

Pero hay más. El ofrecimiento de toda la vida de Cristo es *una oblación "capital", por cuanto recapitula y contiene en sí todo lo que hay de valedero en las ofrendas religiosas de los hombres de todos los tiempos.* Tal recapitulación universal tiene dos aspectos: uno *retrospectivo,* que asume todos los anhelos religiosos de las edades anteriores y de los milenios de la prehistoria; y otro *prospectivo,* que contiene todas las realizaciones cultuales posteriores a la cruz.

Así en los sacrificios que los hombres multiplican a lo largo de la historia, no hay más religión ni más expiación que en el sacrificio de la cruz; sólo hay más "participación" en esa religión y en esa expiación perfectas: como en el universo, después de la creación, no hay más "ser", sino sólo más participación en él: "non plus entis, sed plura entia".

D) EL SACERDOCIO DE LOS CRISTIANOS

Y llegamos al punto central de nuestras reflexiones: el sacerdocio en la vida de la Iglesia militante.

Hemos querido hacerlo preceder por las anteriores afirmaciones, porque

---

(22) E. Sauras. *o.c.*, NB.: vale la pena agregar, con Garrigou-Lagrange, la siguiente observación: "ex eo quod Christus actualiter semper se interne offert, non sequitur sacrificium perpetuum proprie dictum. Sacrificium verum, rituale, stricte dictum, tantum habetur quando oblatio interior externe manifestatur per legitimam immolationem cruentam vel incruentam"

(23) C. Vagaggini, *o.c.*, pág. 149.

es fácil, aquí, caer en *exageraciones dañinas,* confundiendo el sacerdocio "espiritual" de los fieles (del cual hablan los textos bíblicos, p. ej. I Petr. 2, etc.) con el sacerdocio "sacramental", o haciendo depender el sacerdocio de los laicos simplemente del sacerdocio jerárquico. Semejantes confusiones llevan a extremos peligrosos: así algunos, aplicando los textos bíblicos al sacerdocio sacramental, han exagerado el poder litúrgico de los laicos hasta hacerlos auténticos "concelebrantes"; y otros, por fijarse sólo en el sacerdocio jerárquico, han menguado tanto la cualidad sacerdotal de los fieles, hasta reducirla a una simple figura metafórica, que excluyen, de hecho, el sacerdocio espiritual, para reducir todo el valor de la liturgia a un problema de validez ritual, muy cercano al "ritualismo", ya condenado con palabras de Isaías: "¿A mí qué, dice Jahvé, toda la muchedumbre de vuestros sacrificios?... No me traigáis esas vanas ofrendas... vuestras festividades me son pesadas... Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda" (1, 11 - 17).

Para proceder con orden, aunque sea sólo por insinuaciones muy sintéticas, debemos recorrer *tres etapas*:

1) consignar algunas características del "tiempo intermedio";
2) recordar que hay dos aspectos en la realización sacrificial de la Iglesia;
3) precisar cómo en el cristianismo hay tres títulos de un único verdadero sacerdocio.

1) *La economía del tiempo intermedio.—*

Nos interesa mostrar, ante todo, dos características específicas de la Iglesia militante, que proyectan su luz sobre nuestro tema.

a) La primera la podríamos llamar *la ley de la participación,* que ya hemos insinuado anteriormente. En la Iglesia militante no hay más gracia, más profecía, más realeza, más sacerdocio, más sacrificio que lo que hay en Cristo; sólo hay más "participación" de eso que ya está plenamente en El.

Tal participación no es una simple recepción pasiva; es causalidad viva que empeña totalmente las energías de los fieles, sin que por ello reemplacen o sucedan al Sumo Sacerdote; *con la gracia cristiana* (virtud infusa de religión) participan del sacerdocio espiritual de Cristo; *con el carácter sacramental* se hacen instrumentos de su nueva liturgia ritual.

"Cristo es, como lo afirma el Apocalipsis (1, 8; 21, 6; 22, 13), nuestra alfa y nuestra omega. Mas es nuestra alfa El solo, aunque lo sea enbeneficio nuestro, mientras que nosotros seremos la *omega* con El, y El no lo será sin nosotros... Esto significa que su misterio se termina en el nuestro, su Pascua en la nuestra, y que, si ambos misterios son fundamentalmente idénticos, el segundo, sin embargo, no es una pura y simple repetición del primero.

Todos los frutos vienen del germen, todo el Cuerpo de la "Cabeza"; todo lo que se encuentra en la *omega* debe haber salido del *alfa.* Es preciso, empero, que, por nuestra cooperación, nuestro actuar, y, podemos decirlo, nuestro aporte de personas libres,, lo que El ha hecho por nosotros y que nos co-

munica, sea realizado también por nosotros, en tal forma que ,a la vez, nosotros recibamos todo de su plenitud y El se plenifique en nosotros" ([24]).

Este misterio de la "participación" es la ley-clave de todo el "tiempo intermedio".

b) La segunda característica consiste en que Cristo es, a la vez, según terminología agustiniana, la *"res" y el "sacramentum" de la Iglesia*: o sea, es, a la vez, la realidad misteriosa que constituye la vida misma (="res") de la Iglesia, y el medio o instrumento (="sacramentum") que va proporcionando la vida a la Iglesia. Por eso se descubren en la Iglesia, como ya hemos indicado, dos aspectos: el de la Iglesia-Comunidad, como expresión de la vida en Cristo; y el de la Iglesia-Institución, como medio de prolongación y de conservación de la misma vida. Estos dos aspectos están involucrados en la doble metáfora paulina de la Iglesia "cuerpo de Cristo" y de Cristo "cabeza" de la Iglesia. La metáfora de la Iglesia "cuerpo de Cristo" viene a indicar que Cristo resucitado y glorioso es "espíritu", o sea, es la realidad eclesial invisible y más vital, principio de la actividad íntima y profunda, como el "yo" de la concepción semítica ("nefesh") vivificado por el espíritu ("ruah"), que es invisible de suyo; la Iglesia es su concreción visible, su "cuerpo", en el sentido semítico (="basar"), que transmite, sensibiliza y comunica la vitalidad del espíritu.

La metáfora de Cristo "cabeza" del Cuerpo eclesial, viene a indicar más bien que Cristo es el instrumento activo, dador y organizador de la vitalidad en la Iglesia, medio eficaz de su constitución y desarrollo.

Este doble aspecto de Cristo y de la Iglesia "es muy importante si se quiere comprender el régimen de vida de la Iglesia en general, y particularmente del sacerdocio en Ella. De una parte a otra, se encuentra en la Iglesia un doble registro, cuyo acorde constituye el secreto de toda eclesiología católica; un orden de comunión y de vida, un orden de medios de gracias o de sacramentos" ([25]).

2) *Dos aspectos en la realización sacrificial.*

De lo anterior se desprende que, por la ley de la participación, hay en la Iglesia un solo sacrificio: el de Cristo, pero que debe ser participado vitalmente para pasar desde el alfa a la omega, desde la Pascua de Cristo hasta la Pascua de cada cristiano y de la Iglesia. Para ello Cristo interviene doblemente con su supremo poder sacerdotal, suscitando en la Iglesia una "res" y un "sacramentum" de su único sacrificio perfecto. La "res" es el sacrificio espiritual de cada cristiano y de la comunidad eclesial como participación activa en el amor oblativo del sacrificio de la cruz; el "sacramentum" es el rito de representación cultual, que renueva válidamente en cada altar la inmolación consagradora de la carne victimal de Cristo.

Hay, así, en la Iglesia, un doble aspecto en la realización sacrificial:

—uno, del *orden vital del amor religioso,* que empeña la vida;

---

(24) *Maison-Dieu,* a.c., de Congar, pág. 63.
(25) *Maison-Dieu,* a.c., de Congar, pág. 65.

—el otro, del *orden de la validez ritual,* que implica un especial poder instrumental.

El primero es, de suyo, el más importante: es la "res" o la vida objetiva de amor religioso de la Iglesia. El segundo tiene valor instrumental de medio: es el "sacramentum".

Es muy importante consignar aquí, para evitar todo error de ritualismo infecundo, que *el orden de la validez cultual, por divino y rigurosamente necesario que sea, está intrínsecamente ordenado al orden del amor religioso que es aun más divino y mucho más necesario.*

Es, por cierto, decepcionante ver tratado el sacerdocio de los cristianos casi sólo bajo la consideración unilateral del aspecto de validez cultual. Sería una paradoja atroz analizar prolijamente el poder instrumental de realización de un sacrificio, para encontrar sólo la validez cultual de un rito que es "símbolo sacramental" del máximo amor religioso, sin percibir la primacía absoluta y la necesidad apremiante de vivir de ese mismo amor religioso en el sacrificio de la propia vida. El orden de la validez cultual está al servicio del orden del amor religioso: *la Misa está al servicio de la vida.*

Sin duda el orden de la validez cultual y el orden del amor religioso deben constituir una única realidad: el amor es el "contenido" de esa realidad y el rito litúrgico es su "continente". No se presenta, decía santa Catalina de Siena, ni el agua sola ni el vaso solo, sino el agua en el vaso: el vaso es la validez cultual; el agua es el amor religioso. Ambos deben ser, aquí, inseparables. Pero el contenido es más precioso que el vaso: el amor vale más que el rito.

"El culto válido y el fuego del amor, el continente y el contenido, son inseparables en el sacrificio de la Misa, dice Journet, pero el rito es para el amor, no al revés. Más que el aspecto de la validez cultual, es el aspecto de la caridad redentora el que debe interesar; y entonces, según la inversión evangélica de los valores, *los últimos podrán ser los primeros, y los más humildes en el culto los más elevados en el amor*... Sólo Moisés tuvo el privilegio de golpear la roca, pero era para hacer brotar una fuente a la cual vendrían a beber el pueblo y él mismo. Igualmente, en la celebración ministerial del rito sacramental incruento, los sacerdotes desempeñan un papel de privilegio. Pero tal celebración es un *"servicio"*..., que abre la puerta por la cual los fieles bautizados, y con ellos los mismos sacerdotes, pueden entrar libremente en el drama sacrificial y caritativo de la Pasión cruenta, según la medida de la intensidad de sus súplicas. En esta línea del ardor de la caridad y de la corredención del mundo, sucederá que el ofrecimiento de los fieles, sobre todo el ofrecimiento de los "amigos de Dios" dispersados en el mundo o escondidos en los claustros, pueda, uniéndose al ofrecimiento personal del sacerdote, sostenerlo, elevarlo, sobrepasarlo. Podrán, quizás, más de lo que sabe hacerlo el sacerdote, seguir a Jesús en el misterio... de su agonía en la cruz, penetrar en la comprensión de la tragedia de su época y tomar sobre sí la angustia inmensa de la Humanidad para colocarla en la misma hostia que tienen en sus manos. Parecerá, entonces, de alguna manera, que ellos se la quitan al sacerdote para pre-

sentarla menos indignamente que él al Padre celestial y elevarla más alto hacia el cielo" (26).

La Misa aparece así como el misterioso *medio sacramental* que lleva a la Iglesia al amor sacrificial del Calvario para participar abundante y vitalmente de él; en ella se verifica *"la entrada existencial plena de la Iglesia, en cada uno de sus momentos al cruento sacrificio redentor de la cruz, en donde la participación de la Iglesia ya ha sido asignada con anterioridad".*

3) *Tres títulos de un único sacerdocio cristiano.*

A cada uno de los dos aspectos de la realización sacrificial, el del amor religioso y el de la validez cultual, corresponde un título especial de sacerdocio: el "sacerdocio espiritual-real" de la santidad personal en cuanto depende de la virtud de religión, y el "sacerdocio sacramental o ministerial" de la validez ritual. Este "sacerdocio sacramental" comprende, a su vez, dos títulos diferentes de validez: uno para la renovación de la inmolación incruenta, el "sacerdocio jerárquico"; y el otro para la participación válida en la liturgia de la Nueva Ley, el "sacerdocio bautismal".

Tenemos, así, tres títulos sacerdotales en el único sacerdocio cristiano: el sacerdocio "espiritual-real", el sacerdocio "bautismal" y el sacerdocio "jerárquico". Los tres son participación del *único Sacerdocio Supremo* de Cristo.

a) *El sacerdocio espiritual-real,* del cual hablan los textos bíblicos, es el sacerdocio de la vida santa y consagrada; es un poder sacrificial personal e interior que ofrece nuestra misma vida "formada por todos los actos con que nos ordenamos a Dios y volvemos a El, debiendo ser el acto último y más decisivo nuestra propia muerte".

Se llama "espiritual" porque se refiere al orden del amor religioso; y "real", porque concierne a la "res", a la realidad íntima del culto religioso concretada en la vida misma del hombre.

Habilita a sacrificarse totalmente como Cristo, participando, con la historia de la propia vida, en la inmolación espiritual-real de la Cruz.

b) *El sacerdocio bautismal,* es un poder cultual de validez litúrgica otorgado por el carácter del Bautismo y perfeccionado y consumado por el carácter de la Confirmación. Consagra para Cristo-Sacerdote al fiel que lo recibe y lo capacita para participar válidamente en la nueva liturgia del Señor.

No da poder de realizar válidamente la inmolación incruenta, pero sí hace miembro de un Cuerpo orgánico donde Cristo Sacerdote y el ministro celebrante ejercen un sacerdocio "funcional" ("capital") en favor de todo el Cuerpo. Cabe, en efecto, recordar que la inmolación redentora realizada válidamente sólo por el Sumo y Eterno Sacerdote y renovada válidamente sólo por el sacerdocio jerárquico, no es un acto "individual", sino un acto "funcional", realizado por un solo órgano del cuerpo pero en representación y en favor de todos sus miembros. El carácter bautismal incorpora válidamente a esta funcionalidad.

---

(26) Ch. Journet, *La Messe*, pág. 141-144.

c) *El sacerdocio jerárquico,* es un poder cultual de validez litúrgica otorgado por el carácter del Orden. Habilita para celebrar los santos misterios, no ya simplemente como participantes del Cuerpo sacerdotal, sino como instrumentos específicos de Cristo Sacerdote y como ministros públicos de la Iglesia.

El "sacerdocio sacramental" (tanto "bautismal" como "jerárquico") es incapaz de habilitar a los hombres para poner válidamente por ellos mismos los actos del culto cristiano, sólo los habilita para desempeñar una función ministerial, instrumental, en relación a una actividad cultual ([27]; cfr. también [35]).

N. B.— Es indispensable observar que *entre sacerdocio "espiritual-real" y sacerdocio "sacramental" hay íntima y mutua vinculación*; el carácter sacramental no consagra sólo para la validez de un rito y, por otra parte, el amor religioso del cristiano no puede prescindir del carácter sacramental. Cabe, pues, subrayar las siguientes dos conclusiones:

1) "El sacerdocio de Cristo. Tal como es comunicado sacramentalmente a los fieles en el Bautismo (y Confirmación) y a los sacerdotes en la Ordenación, *no es únicamente litúrgico.* El sacrificio de Cristo, para cuya celebración han sido consagrados, ha tenido evidentemente un valor cultual eminente; mas su contenido esencial (y entendemos, con ello, su contenido cultual) no ha sido sino el sacrificio, es decir la perfecta referencia a Dios del Cristo vivo que nos contiene a todos en El. Terminativamente, un cristiano no es consagrado sacerdote para una celebración litúrgico-ritual, aunque tal celebración, que es la del cuerpo y de la sangre de Cristo, tiene una importancia decisiva. *Los sacramentos son para los hombres.*El sacrificio está hecho. más allá de todo sacramento, para suscitar y educar a participantes en el sacrificio (espiritual-real) de Cristo, para procurar el sacrificio (espiritual-real) de los hombres unido al sacrificio (espiritual-real) de Cristo" ([28]).

2) Por otra parte, *el sacerdocio espiritual-real no puede prescindir del sacerdocio sacramental;* no es un sacerdocio distinto del de Cristo, sino su más vital participación. "El sacredocio espiritual-real de justicia y de santidad halla su consumación en el ejercicio del sacerdocio bautismal por el cual, uniéndonos a la Pascua del Señor, entramos eficazmente con El en el santo de los santos y somos aceptados, precisamente en cuanto cosas ofrecidas, por el Padre. Y este mismo sacerdocio bautismal no puede ser ejercido sino por la actuación del sacerdocio jerárquico" ([29]).

Después del pecado, dice Vagaggini, ningún hombre tiene el poder de ofrecerse a Dios sino con referencia al sacrificio de Cristo.

E) ACTIVIDADES SACERDOTALES DE LOS LAICOS

Establecido el concepto integral del Sacerdocio cristiano en la Iglesia militante, quisiéramos indicar, ahora, cuáles son, en el "tiempo intermedio", las actividades sacerdotales de los laicos.

Pretendemos simplemente enunciarlas en sus líneas generales.

Todo laico posee un doble título de sacerdocio: el sacerdocio "espiritual-real" y el sacerdocio "bautismal". Por estos dos títulos tiene que desarrollar un doble género de actividades sacerdotales: uno en el orden del "amor religioso", y el otro en el orden de la "validez" en la participación de la liturgia.

---

(27) Ch. Journet, *L'Egl. du* V. In., II, 249-251.
(28) *Maison-Dieu* a.c. de Congar, pág. 76.
(29) *Maison-Dieu*, a.c., de Congar, pág. 77.

Ambos géneros de actividades se fundan en el carácter baustimal: el primero como "exigencia", el segundo como "poder".

1) *Actividades del sacerdocio espiritual-real.*

En el orden del amor religioso el sacerdocio espiritual cristiano implica ofrecer la propia vida, con sus dones e iniciativas; implica hacer de todo sí mismo una ofrenda consagrada a Dios, ya que, como hemos visto, el sacrificio es "omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo".

Las principales expresiones de esta actividad sacerdotal son:

a) *la ofrenda de las acciones cotidianas realizadas por Dios* (= ofrenda de la santidad cristiana) iluminando la actividad de la gracia con la virtud de la religión;

b) *la ofrenda del cuerpo.* "S. Pablo insiste especialmente en la ofrenda del propio cuerpo: ([30]) tanto porque el cuerpo, desde el punto de vista bíblico, es la vida misma en cuanto manifestada, como por razón de la función decisiva que desempeña nuestro ser sensible en la orientación de toda nuestra vida moral. El "cuerpo" no es propiamente la "carne", en el sentido bíblico de la palabra, pero le es estrechamente ligado. La experiencia muestra cómo la actitud que se toma acerca del propio cuerpo y del cuerpo ajeno tiene una importancia decisiva para nuestras relaciones con Dios. Es allí donde se empieza a ser esclavos o libres. Pues, el ideal espiritual es el de un hombre libre con respecto a toda concupiscencia egoista (¡qué programa!), en forma tal que sea, en el amor, el servidor de Dios y de los demás" ([31]).

La ofrenda del cuerpo implica tres grandes actitudes sacrificiales en la vida cristiana: la "Mortificación" (que incluye las enfermedades y la muerte), la "Virginidad" por razón del Reino, y el "Martirio" como suprema actitud sacrificial;

c) *la ofrenda de las cualidades y de las responsabilidades personales,* o sea, por una parte, el ofrecimiento de los propios dones y recursos, de lo que uno es y que tiene: "que Hércules o Cristóbal ofrenden a Dios su fuerza, Tomás su inteligencia, Dante la armonía de su palabra, y el pobre prestidigitador su destreza"; por otra, el ofrecimiento de la propia responsabilidad en cuanto implica intercesión y mediación religiosa por todos aquellos de los cuales uno es responsable por solidaridad y vocación;

d) *la ofrenda del testimonio público de la propia fe,* o sea, de la confesión exterior de la propia consagración a Dios en Cristo, exigida como función cultual en cada fiel particularmente por el carácter de la Confirmación. Tal confesión tiene múltiples expresiones, según las distintas edades, estados de vida, profesión y circunstancias históricas;

e) *la ofrenda de la vida matrimonial,* que implica el mutuo sacrificio cristiano de los esposos, el generoso servicio a los hijos nacidos de ellos para ser de Dios en Cristo, el vivir con amor religioso la comunidad conyugal como sím-

---

(30) cfr. Rom. 6, 12-13, 19; 12, 2; comp. I Cor. 3, 16-17; 6, 15, 19-20.
(31) *Maison-Dieu*, a.c. de Congar, pág. 78.

bolo y mediación de la "sancta societas" con Dios, que da lugar a múltiples expresiones de religión en la familia, llamadas "liturgia del hogar";

f) *la ofrenda total de la propia personalidad,* consagrada definitivamente a Dios en el estado religioso como holocausto. "Notemos lo lamentable que es el proponer tan poco esta doctrina a los fieles y también a los religiosos y a las religiosas. La vida religiosa es, de suyo, una realización ideal del sacerdocio espiritual-real por el cual cada fiel es calificado, personal e interiormente, para ofrecer él mismo a Dios el culto espiritual que le debemos (Rom. 12,1) y en el cual El se complace (Hebr. 13,16). Mas, en la vida religiosa como en la Iglesia en general, la consideración del sacerdocio jerárquico ha comprimido y como desvalorizado la del sacerdocio espiritual-real de justicia. Las religiosas, y los religiosos que no son "sacerdotes", se sentirían reconfortados y entusiasmados en su vocación si se les presentara su vida como una realización muy pura del sacerdocio real del Bautismo y de la Gracia". ([32]).

2) *Actividades del sacerdocio bautismal.*

En el orden de la validez cultual los laicos consagrados por el carácter sacramental "son admitidos a participar en el culto ofrecido por el Sacerdote Unico... Son llamados a entrar, unos tras otros, en la corriente de su mediación ascendente para ofrecer a Dios, por Cristo, con Cristo, en Cristo, todos los hombres de su generación; y en la corriente de la mediación descendente, para entregar por Cristo, con Cristo, en Cristo, Dios a todos los hombres de su generación". ([33]).

Para ello conviene recordar que *en el culto público de la Nueva Ley hay dos partes distintas: la que brota actual e inmediatamente de Cristo, Cabeza y "espíritu" vivificante de la Iglesia; y la que brota actual e inmediatamente de la Iglesia Esposa, pleroma de la Cabeza y "cuerpo" de ese "espíritu".*

Así, en la mediación ascendente, brota directamente de Cristo Sacerdote principal la validez de la renovación incruenta del sacrificio de la cruz; y, en la mediación descendente, la validez de la administración de los Sacramentos. Todo lo demás, tanto en la mediación ascendente como en la descendente, brota directamente de la Iglesia Esposa.

Estas dos partes se distinguen pero no se separan. La Liturgia es el culto del mismo Cristo, pero es también verdaderamente el culto de la Iglesia, el sacrificio de Cristo es también el sacrificio de la Iglesia, por dos razones: —porque, en la Liturgia, el sacrificio de Cristo es ofrecido por intermedio de la Iglesia; —y porque la Iglesia ofrece, por participación, su propio sacrificio espiritual-real en el sacrificio mismo de Cristo.

"Jesús mismo no ofrece más su sacrificio sobre la tierra sino por intermedio, no sólo del sacerdocio, sino de la ofrenda de la Iglesia, insertando el Memorial de su muerte... en una celebración cultual de la Iglesia, donde el sacerdote actúa como ministro de la Iglesia. Así la Eucaristía es conjuntamen-

---

(32) Y. Congar, *o.c.*, pág. 266-267.
(33) Ch. Journet, *L'Egl. du V. In.*, I, 80.

te el sacramento del sacrificio de Cristo, que incluye el sacrificio de todo su cuerpo, y el sacramento del sacrificio de la Iglesia". (34).

Podríamos decir que desde que Cristo se casó con la Iglesia, los dos actúan en la tierra indisolublemente, el uno en el otro. Cristo ya no hace nada en la tierra sin la Iglesia y la Iglesia no hace nada sino en Cristo, por Cristo y con Cristo. Esta indisolubilidad, sin embargo, no suprime la distinción, ni la actividad y la originalidad de la Esposa fidelísima. Si bien es cierto que Cristo ha dado a su muerte en la cruz el carácter de un ofrecimiento sacrificial definitivo, de una liturgia suprema, que no puede estrictamente ni ser repetida ni ser agotada, de la cual todos los fieles de las edades posteriores deberán participar, también es igualmente cierto que tal participación se realiza en la Iglesia y por la Iglesia según actividades históricas concretas. Pues, el carácter sacramental introduce cabalmente en esta liturgia nupcial, consagrando para la verdad y la validez de sus actos cultuales, tanto en forma activa como en forma pasiva. (35).

Los principales poderes que la consagración sacramental del Bautismo (y de la Confirmación) da a los laicos son:

a) *poder de "participar activamente en el sacrificio eucarístico* y hacerlo suyo en sí mismo. Esta participación activa por la cual todo cristiano, en acto realmente sacerdotal y no sólo metafóricamente, hace suyo el sacrificio de Cristo, se realiza, cuando él, en la Misa, unido de voluntad a Cristo, en acto sacerdotal y sacrificial, ofrece a Dios Cristo mismo junto con la propia vida para reconocer, siempre unido a Cristo, su dominio soberano" (36);

b) *poder de participar activa y pasivamente en la liturgia de los Sacramentos*

—para administrarse y vivir el matrimonio cristiano,

---

(34) Y. Congar, *o.c.*, pág. 286.

(35) *S. Th.* II, q, 63, a. 3: "deputatur quisque fidelis *ad recipiendum* vel *tradendum aliis* ea quae pertinent ad cultum Dei; et ad hoc proprie deputatur Character sacramentalis"; cfr. también: a. 6, c.
Comenta Juan de Santo Tomás: III. 63 d. 25, a. 2. n. 17, 5, IX: "character est potentia competens ministris sacramentorum, ut solum ministerialiter concurrat ad illa, sive passive, sive active". La funcionalidad ministerial activa es fácil de entender; en cambio, la funcionalidad ministerial pasiva requiere una aclaración. Según Juan de santo Tomás esta potencia pasiva es ministerial por tres razones: a)— porque da la capacidad de formular válidamente la intención requerida en el sujeto para recibir los Sacramentos ("est autem sacramentaliter recipere, cum debita intentione recipere; unde non est pure principaliter recipere"); b)— porque habilita el sujeto a la recepción de otra capacidad, la de autorizarlo a realizar ministerialmente acciones especiales de culto; c)— porque, por su intermedio, el sujeto puede recibir los frutos santificadores de los Sacramentos.
Según la doctrina tomista, podemos decir que el carácter sacramental es "*una potencia sobrenatural física e instrumental, que capacita al sujeto, a través de su intelecto práctico, a poner ministerial y válidamente los actos oficiales del culto cristiano; mediante tal potencia, Cristo Sacerdote continúa ofreciendo personalmente al eterno Padre la liturgia de la Cruz en su Cuerpo Místico, y vivificando, por medio de los Sacramentos, a los hombres*".

(36) C. Vagaggini, *o.c.*, pág. 155.

—para recibir la Comunión, la Confirmación, el Orden, la Penitencia y la Santa Unción de los enfermos,

—para recibir los Sacramentales y actuar en ellos;

c) *poder de participar en la Alabanza divina litúrgica,* en los oficios y oraciones públicas, sin que repugne que puedan llegar a ser presidentes, en determinados casos, de la asamblea de oración.

Se trata de *tres círculos concéntricos de poderes* que abarcan todo el culto litúrgico de la Iglesia, tal como nos lo ha propuesto Pío XII en la encíclica "Mediator Dei": "el Redentor quiso, además, que la vida sacerdotal, iniciada por El en su cuerpo mortal con sus oraciones y su sacrificio, no cesara a través de los siglos en su Cuerpo Místico... La Iglesia, pues,... prolonga el oficio sacerdotal de Jesucristo...: *en el altar,* donde el Sacrificio de la Cruz es continuamente representado y renovado, con la sola diferencia del modo de ofrecerlo; *en los Sacramentos,* peculiares instrumentos por los cuales los hombres participan de la vida sobrenatural; y, finalmente, *en el homenaje de Alabanza* que diariamente se ofrece a Dios Optimo Máximo" ([37]).

Quizás valga la pena *precisar con mayores detalles el primer poder de participación en el sacrificio eucarístico.*

Desde el punto de vista de la validez cultual en toda Misa actúan sacerdotalmente las siguientes personas:

a) *Cristo-hombre,* que es el Sacerdote principal y actual del sacrificio;

b) *la Iglesia-Esposa* (considerada aquí como "Institución Jerárquica" y no simplemente como "Comunidad de los fieles") actúa subordinadamente a Cristo-Sacerdote de dos maneras diferentes según los momentos de la Misa:

—en el momento de la transubstanciación, actúa como instrumento, siendo portadora fidelísima de la voz de su Esposo: actúa, aquí, "in persona Christi";

—antes y después de la transubstanciación, actúa como causa principal, "in persona propria": lleva su peculiar aporte de Esposa activa en las plegarias, en las ceremonias de la Misa y en la proposición de la Palabra de Dios;

c) *los Sacerdotes de la Jerarquía,* actúan como ministros de la Iglesia aplicando (="usus") concretamente su intención en la realización de los ritos según dos maneras distintas:

—en el momento de la transubstanciación, prestan a la Iglesia su voz para que, "in persona Christi", renueve el sacrificio de la cruz;

—antes y después de la transubstanciación, prestan a la Iglesia su voz para que, "in persona propria", realice todo su aporte litúrgico de Esposa en honor del Padre y en bien del pueblo fiel;

d) *los Laicos,* consagrados por el Bautismo (y la Confirmación) y que constituyen la Iglesia como "Comunidad de los fieles", actúan no para realizar la Misa, que es función sólo del sacerdote jerárquico, sino para apropiársela haciendo suyo el sacrificio de Cristo y de la Iglesia. El sacrificio es de toda la Comunidad de los fieles; los Laicos ofrecen verdadera y válidamente la Vícti-

---

(37) *AAS.*, 39, 1947, 521 ss.

ma, pero no por sí mismos, sino por intermedio del Sacerdote celebrante, así como la mano, en un cuerpo orgánico, ve por intermedio del ojo. Por eso reciben, a la par del sacerdote celebrante, la Víctima del sacrificio en vista de unirse a Dios en la nueva Alianza del amor.

Con razón la Misa implica todo un diálogo entre la asamblea de los fieles y el sacerdote celebrante; no se trata de un rito individual, sino que es el rito comunitario de todo un cuerpo orgánico sacerdotal; como decía s. Cipriano: "quando in unum cum fratribus convenimus et sacrificia divina cum Dei sacerdote *celebramus*". ([38]).

CONCLUSION

Nuestras reflexiones han partido del concepto de que el "laico" tiene en la Iglesia un papel activo y una función importante: "debe trabajar íntegramente para promover la fe y la civilización, unificándolas sin confundirlas". ([39]). Su tarea es de mucha responsabilidad, y le es exigida por su indeleble consagración a Cristo a través del carácter sacramental.

Por este carácter participa peculiarmente del Sacerdocio de Cristo.

¿En qué sentido?

Para contestar con precisión hemos definido el sacerdocio por el sacrificio, y el sacrificio por la ordenación de toda la vida a Dios, expresada a través de un rito cultual, para establecer con El y con los hombres una sociedad santa.

El auténtico y perfecto Sacerdote de la historia humana es Cristo, quien ha expresado su supremo poder sacerdotal de dos maneras: "realizando" el sacrificio definitivo de la Cruz, e "instituyendo" la liturgia eucarística de su renovación sacramental.

Los Laicos participan doblemente de este sacerdocio perfecto: con la "Gracia cristiana" (= virtud infusa de Religión) para hacer de su propia vida litúrgica de la Eucaristía (de los Sacramentos y de la Divina Alabanza), como un sacrificio espiritual-real de participación vital en el sacrificio de la Cruz; y con el "carácter sacramental" para intervenir válidamente en la celebración medio para apropiarse el sacrificio de Cristo entrando a él existencialmente con el aporte del sacrificio de la Iglesia (que involucra el propio de ellos), en la construcción de la santa sociedad de los justos en cada época de la historia.

Así como la "Iglesia-Institución" está al servicio de la "Iglesia-Comunidad", del mismo modo el "Sacerdocio Sacramental" está al servicio del "Sacerdocio Espiritual-Real" y los ritos están al servicio de la vida, de una vida consagrada por la virtud sobrenatural de religión, la cual encauza todo el dinamismo de los bautizados hacia una actitud de "devoción" para con Dios, que los hace ser y vivir, en Cristo, como hijos del Padre: "filii in Filio"

---

(38) "De oratione dominica", *PL.* 4, 538.
(39) *Eglise et Apostolat,* Casterman 1957.

La circunscripción de Diócesis en el Derecho Concordatario

Fr. Carlos Oviedo Cavada, o. de M.
Vice-Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile y Prof. de Derecho Canónico.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Concordatos y *Bullae circumscriptionum*. 3. Circunscripción de diócesis gestionadas por Napoleón: a) en Francia; b) En sus dominios. 4. Circunscripciones gestionadas por los reyes de España. 5. En el Imperio austríaco. 6. En el reino de Cerdeña. 7. En el reino de Nápoles. 8. Reorganización en Francia gestionada por Luis XVIII. 9. Movimiento concordatario en Italia y Alemania. 10. Nuevas circunscripciones en Suiza. 11. Polonia. 12. Rusia. 13. El problema de las circunscripciones en Hispanoamérica. 14. Colombia y San Juan de Cuyo (Argentina). 15. Chile. 16. San Salvador. 17. Introducción al estudio de nuestra crítica. 18. Política de la Santa Sede en la circunscripción de diócesis. 19. Oportunidad y problemas de las *Bullae circumscriptionum*. 20. Conclusiones.

I. En el Derecho concordatario se encuentran muchas materias cuyo estudio no ha sido profundizado debidamente por los tratadistas y que son, sin duda, del más grande interés especialmente para considerar e interpretar en líneas generales la política y diplomacia de la Santa Sede en determinados períodos y particularmente para ilustrar —también a grandes rasgos— la trayectoria de las relaciones entre Iglesia y Estado.

La circunscripción de diócesis ha ocasionado una amplia e intensa actividad en el Derecho corcordatario en muchos períodos históricos; y esta materia es una de las que han sido notablemente marginadas en los estudios concordatarios. Este vacío nos ha movido a ofrecer una investigación sobre dicho objeto, circunscribiendo nuestro trabajo a la primera mitad del siglo XIX, en que esta actividad concordataria tiene un especial interés y en que la línea de la diplomacia pontificia presenta rasgos bien marcados, y útiles para una interpretación objetiva en una materia que no deja de mostrar dificultades y

aparentes contradicciones. En efecto, ese período conoció una muy insegura situación política internacional, que llevaba consigo violentos y repetidos cambios de límites territoriales. En Europa los primeros treinta años del siglo XIX contemplan continuas modificaciones del mapa político, mientras contemporáneamente las guerras de la Independencia en Hispanoamérica daban origen al nacimiento de varias nuevas naciones o estados.

A pesar de que nuestra investigación la hemos reducido a un período del que nos separa más de un siglo, la actualidad del tema mismo está siempre en vigor, pues a través de todo lo que ha corrido hasta ahora en la Historia, la circunscripción de diócesis ha continuado siendo objeto de concordatos o convenciones entre la Santa Sede y los gobiernos, algunas veces como parte de un concordato amplio y complejo (1), otras como específico y solo asunto de alguna solemne convención (2). En ambos casos tenemos importantes y recientes ejemplos, como hacemos observar en las anteriores *notas*.

2. En el período que nos ocupará, la circunscripción de diócesis la encontramos estipulada en concordatos más o menos amplios y más generalmente en bulas, que en Derecho concordatario se llaman *Bullae circumscriptionum*, y en las que, en definitiva, se resolvían también precedentes concordatos o convenciones.

Es importante hacer aquí una observación preliminar, que no es disgresión sino una aclaración previa de términos, pues su precisión incide en todo nuestro estudio.

Los tratadistas de Derecho público eclesiástico están concordes en admitir que *concordato* es el nombre genérico que designa cualquier tratado o acuerdo entre la Santa Sede y un Estado. Entre ellos citaremos solamente a Bender (3), Bruno (4), Cappello (5), Cavagnis (6), Coronata (7), Lo Grasso (8), Marchesi (9), Pérez Mier (10), Rivet (11), Romani (12), Sotillo (13),

---

(1) Concordato entre la Santa Sede y España. 27 de agosto de 1953. Art. IX. *A.A.S.* 45 (1953) p. 629.
(2) Conventio inter S. Sedem et Rhenaniam Septemtrionalem atque Vestphaliam. 19 dec. 1956. *A.A.S.* 49 (1957) pp. 201 - 205. cfr. Bulla *Germanicae gentis*, 23 febr. 1957. E tribus ecclesiis Coloniensi, Paderbornensi et Monasteriensi, detractis quibusdam territoriis, nova dioecesis efficitur, cuius nomen erit "Essendiensis". *ib.* pp. 993 - 995.
(3) *Ius publicum ecclesiasticum*. Bussum in Hollandia, 1948. p. 218.
(4) *El derecho público de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires, 1956. vol. II, p. 356.
(5) *Institutiones Iuris publici ecclesiastici*. Romae, 1882. vol. I, p. 387.
(6) *Summa Iuris publici ecclesiastici*. Romae, 1954. ed. 6a. p. 252.
(7) *Institutiones Iuris Canonici. Ius publicum ecclesiasticum*. Taurini - Romae, 1960. ed. 4a. p. 140.
(8) *Enciclopedia Cattolica*. t. IV, col. 186.
(9) *Summula Iuris publici ecclesiastici*. Neapoli, 1948. p. 157.
(10) *Iglesia y Estado nuevo*. Madrid, 1940. p. 49.
(11) *Quaestiones iuris ecclesiastici publici*. Romae, 1911. pp. 194-195.
(12) *Elementa iuris Ecclesiae publici fundamentalis*. Romae, 1943. p. 282.
(13) *Compendium Iuris publici ecclesiastici*. Santander, 1951. ed. 2a. p. 331.

Van Hove ([14]), Wernz ([15]), etc. Pero muchas veces —y esto es de admirarse ha querido prácticamente restringir la *noción,* no el término, de concordato solamente a aquellas formas de tratados amplios en que se regulan complejos asuntos de interés para ambas sociedades o que bien claramente exhiben la formalidad bilateral del tratado. Y esto que es de admirar ha tenido sus consecuencias graves. En primer lugar esta restricción del concepto ha primado en el criterio de quienes han compilado las pocas colecciones existentes de concordatos; y, en segundo lugar, ha resultado —tal vez como consecuencia también del hecho que notamos recientemente— que el mismo Derecho concordatario ha sido estudiado hasta ahora casi exclusivamente en base a tales convenciones o tratados amplios, descuidándose casi del todo otros documentos concordatarios de notable importancia en las relaciones de la Iglesia y los Estados y, por ende, en la diplomacia pontificia.

A esta segunda clase de documentos pertenecen las *Bullae circumscriptionum* ([16]), de que nos ocuparemos principalmente y que en el período que estudiaremos fueron de uso bastante frecuente.

De estas *Bullae circumscriptionum* debemos explicar su naturaleza concordataria.

En primer lugar está el hecho de que la misma erección o circunscripción de diócesis es una negociación concordataria previa a las mismas bulas de que tratamos, y de la que generalmente se hace mención al principio del documento, es decir, en aquellos párrafos que los Bularios llaman *Expositio precum* o *Tenor concessionis.* Dicha negociación concordataria fue siempre una estricta gestión diplomática, algunas veces muy compleja y difícil, otras veces resultado de varias tentativas precedentes. En contados casos en que no existió el carácter diplomático, se tuvo por lo menos una gestión con un gobierno civil soberano o federado, como son respectivamente los ejemplos de la Provincia de San Juan de Cuyo (Argentina) y los Cantones suizos.

En seguida, las *Bullae circumscriptionum* contienen también diversas materias concordatarias, que de común acuerdo debían estipular o ejecutar la Santa Sede y los gobiernos. Estas materias son especialmente relativas al régimen de dotaciones eclesiásticas y comúnmente se encuetran los siguientes puntos por determinar, a veces como objeto de sucesivas gestiones: a) dotación de la mesa episcopal; b) construcción o habilitación de residencia para el Obispo; c) dotación del Capítulo catedral; d) dotación de la fábrica de la catedral; y e) dotación del seminario diocesano. En muchas de estas Bulas, particularmente en Europa, hallamos también concesión de privilegios, especialmente del derecho de nominación del Obispo y de las dignidades del Capítulo. Consecuentemente, estas *Bullae circumscriptionum* son concordatos estrictamente tales y cuya objetiva importancia se podrá relevar y valorizar en el curso de nuestra investigación.

---

(14) *Prolegomena.* Mechliniae - Romae, 1945. ed. 2a. p. 83.
(15) *Ius Decretalium.* ed. 2a. t. I, p. 215.
(16) cfr. Ottaviani, Alaphridus. *Institutiones Iuris publici ecclesiastici.* Typis Poliglottis Vaticanis, 1948. ed. 3a. vol. II, pp. 275 - 276.

Al estudiar las *Bullae circumscriptionum*. de que nos vamos a ocupar, nos dispensamos de transcribir los párrafos en que se estipula el régimen concordatario de las dotaciones, para no recargar más profusamente nuestras referencias, bastando con la general especificación que hemos hecho más arriba.

3. La instauración napoleónica y las sucesivas guerras del Cónsul y Emperador ocasionaron un intenso movimiento del Derecho concordatario, de complejas características por todos los flujos y reflujos de la política internacional de entonces, que incidía en reorganizaciones internas de los territorios de la Iglesia y en el adaptarlos a los nuevos señores temporales.

a) El comienzo está en el artículo 2 del Concordato entre Pío VII y la República francesa, de 15 de julio de 1801: "Il sera fait par le Saint-Siège, de concert avec le gouvernement une nouvelle circonscription des diocèses français" ([17]). El Papa inmediatamente —de acuerdo al artículo 3 del mismo Concordato ([18])— dirigía a los Arzobispos y Obispos de Francia el Breve *Tam multa,* de 15 de agosto de 1801, para que renunciaran a sus sedes y así fuera posible la nueva circunscripción deseada por el Cónsul y aprobada por la Santa Sede ([19]). Después de superar no leves dificultades, Pío VII expedía el 29 de noviembre de 1801 la Bula *Qui Christi,* por la que suprimía todas las arquidiócesis y diócesis de Francia y erigía diez nuevas arquidiócesis y cincuenta diócesis ([20]).

Esta reorganización interna de los territorios eclesiásticos de Francia tenía en parte una sobrada justificación para ordenar definitivamente la confusión que había introducido la Revolución, como era el haber creado nuevas diócesis y que habían sido provistas con Obispos consagrados cismáticamente. Sin embargo, comenzará en seguida la política de que las circunscripciones eclesiásticas debían adaptarse a las nuevas anexiones territoriales.

b) Efectivamente, las guerras napoleónicas pronto motivaron esta nueva ordenación eclesiástica en Piamonte, pasado ya al dominio francés, que fue

---

(17) Mercati, Angelo. *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autoritá civili.* vol. I. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1954. p. 562. En adelante citaremos sólo *Raccolta.*

(18) *l.c.*

(19) Venerabilibus fratribus archiepiscopis, et episcopis Galliarum communionem, et gratiam Sedis Apostolicae habentibus, committitur, ut sedes quas tenent resignent, ut fieri locus possit novae circumscriptioni dioecesium a primo Galliarum consule volita, et a sancta Sede probata. Breve *Tam multa. Bullarii Romani continuatio.* t. XI, pp. 187 - 190.
Citaremos siempre la edición de Roma, y con la sola palabra *Bullarii.*
cfr. los *Monita* del Papa a los Obispos franceses. *ib.* p. 192.

(20) Suppressio omnium ecclesiarum tam archiepiscopalium quam episcopalium in dominio reipublicae Gallicanae existentium, et erectio decem metropolitanarum ecclesiarum, et quinquaginta episcopalium in dominio praefato. *Bullarii.* t. XI, pp. 245 - 249. Es importante destacar —como primer ejemplo— el carácter concordatario expuesto en la Bula: "Volentes nunc necessariam constitutionem ecclesiastici regiminis catholicorum subditorum reipublicae gallicanae exequi, prout etiam nobis primus Consul eiusdem Gallicanae reipublicae se desiderare significavit, apostolicis hisce Nostris literis de novo constituimus, et erigimus decem ecclesias metropolitanas, itemque quinquaginta ecclesias episcopales...". *ib.* p. 247.

acordada por la Bula *Gravissimis causis,* de 1º de junio de 1803, por la que Pío VII comisionaba al Cardenal Caprara, su Nuncio ante Napoleón, para reducir las diócesis piamontesas ([21]).

Napoleón exigió también en el Concordato entre Pío VII y la República italiana, de 16 de septiembre de 1803, una nueva ordenación de las diócesis de Lombardía, Emilia, etc. ([22]). Y este afán de reorganizar diócesis se extendió todavía más adelante cuando Napoleón, en 1806, pidió desmembrar algunas partes de los arzobispados de Milán y Boloña para unirlas a la diócesis de Parma ([23]), mientras hacía unir otros territorios al arzobispado de Génova ([24]). Así, a medida que los límites civiles iban cediendo en favor de Napoleón, los territorios eclesiásticos debían seguir esta transformación. Ese mismo año 1806, por esta explícita razón, se hacía otra circunscripción de diócesis en favor de Besançon: "Cum nomine charissimi in Christo filii Nostri Napoleonis Gallorum imperatoris Nobis fuerit significatum, quod principatus Neufeatellensis, et Vallengiensis, intra limites regionum eius imperiali dominio subiectarum ad praesens reperiantur, quodque sibi expediens videatur, si populi in principatum huiusmodi districtu existentes a spirituali jurisdictione, et obedientia episcopi Lausanensis abdicentur, et ordinariae spirituali iurisdictioni pro tempore existentis archiepiscopi Bisuntini supponantur, ad quem effectum suas preces idem imperator Nobis deferri curavit" ([25]). Y por esta misma razón, en 1807, se hacían otras nuevas circunscripciones en Alemania ([26]).

Fácil es imaginar cómo al derrumbe del Imperio de Napoleón el Derecho concordatario sufriría en esta materia una rápida y amplia reacción.

4. Estas demarcaciones solicitadas y pactadas por Napoleón tenían

---

(21) Commissio emo cardinali Caprara ad carissimum in Christo filium Nostrum Napoleonem Bonaparte primum Galliarum reipublicae consulem apostolicae Sedis de latere legato reductionis nonnullarum ecclesiarum episcopalium in Pedemontana provincia existentium. *Bullarii.* t. XII, pp. 23 - 27.
Esta difícil reducción dejaba pendientes muchos asuntos para posteriores acuerdos que debían resolverse "collatis cum Gallicanae reipublicae gubernio consiliis". *ib.* p. 25.

(22) Conventio inter Sanctitatem Suam Pium VII et rempublicam Italicam. *Bullarii.* t. XII, pp. 59 - 62. art. II - III. *ib.* p. 60.

(23) Dismembratio nonnullarum ecclesiarum a iurisdictione archiepiscoporum Bononiensis, et Mediolanensis eorumque unio dioecesi Parmensi. Bulla *Expositum cum Nobis,* 5 apr. 1806. *Bullarii.* t. XIII, p. 16.

(24) Dismembratio nonnullarum ecclesiarum a iurisdictione respectivorum archiepiscoporum, earumque subiectio ecclesiae archiepiscopali Ianuensi. Bulla *Expositum cum Nobis,* 5 apr. 1806. *Bullarii.* t. XIII, p. 17.

(25) Dismembratio principatus Neufeatellensis, et Vallengiensis a subiectione episcopi Lausanensis, illiusque subiectio iurisdictioni episcopi Bisuntini. Bulla *Cum nomine,* 25 iun. 1806. *Bullarii.* t. XIII, p. 37.

(26) — Dismembratio nonnullorum territoriorum nuncupatorum Kehel in Bai-Rhen, et Cassel in monte Tonnere et Hessinque in Escant ab ordinaria iurisdictione suorum episcoporum, eorumque subiectio novis archiepiscopis. Bulla *Cum nomine,* 1 febr. 1807. *Bullarii.* t. XIII, p. 91.
— Incorporatio insulae sitae in loco ad sinistram ripam fluminis Rheni dioecesi Aquisgranensi. Bulla *Cum carissimus,* 14 aug. 1807. *Bullarii.* t. XIII, p. 202.

otras correspondientes y similares concesiones, en parte consecuencias de su misma actividad anexionista y en parte por un movimiento paralelo e independiente de la vida de otras potencias. Consideraremos en otras diversas naciones europeas estas gestiones concordatarias contemporáneas, fijándonos primero en España.

Es sabido que el sistema regalista español concentraba en la monarquía todos los trámites religiosos que correspondían a la Santa Sede y, por consiguiente, la circunscripción de diócesis quedaba enteramente al arbitrio real, como sucedía también paralelamente en las demás monarquías regalistas que estudiaremos en este período.

La cesión de Santo Domingo que Carlos IV hiciera a Francia dejaba esa sede metropolitana de diversas Iglesias españolas en manos extranjeras. Por esto el rey pidió la erección de otros arzobispados para sus diócesis americanas. De esta manera con la Bula *In universalis,* de 24 de noviembre de 1803, fueron erigidos los arzobispados de Cuba y Caracas para las diócesis que antes eran sufragáneas de Santo Domingo (27). Simultáneamente el rey se preocupaba de otros problemas pastorales "pro conversione infidelium" y se deputaba un Obispo titular en el Paposo, actual norte de Chile, para subvenir a las necesidades de diversos Obispados limítrofes (28). La circunscripción de las diócesis francesas había producido también sus efectos en las regiones fronterizas de España, y es así como por gestión de Carlos IV se hacía una nueva ordenación de la diócesis de Urgel (29). El tratado con Portugal también dio motivo para reorganizar una parte del territorio español, y de esta manera la Bula *Alias certiores,* de 13 de septiembre de 1804, modificaba la circunscripción de la diócesis de Badajoz (30). Siempre corría paralelo el desarrollo de las Iglesias americanas y en 1806 se desmembraba la diócesis de Tucumán, en Argentina, para erigir otras desmembrando también la diócesis de Santiago de Chile (31).

Fernando VII, sucesor de Carlos IV, quien debía afrontar problemas tan vastos y complejos en sus dilatados dominios, se preocupó también de estos aspectos en sus Iglesias de España y América. En ésta hizo erigir la diócesis de Chilapa, en México, en 1816 (32), mientras en Canarias se constituía un Obis-

---

(27) Episcopales ecclesiae de Cuba, et de Beneçuela in archiepiscopales eriguntur. *Bullarii.* t. XII, pp. 97 - 99.

(28) Deputatio episcopi titularis ad exercenda pastoralia munia in loco del Paposo in Indiis. Bulla *Dum Redemptor,* 24 nov. 1803. *Bullarii.* t. XII, pp. 90 - 93; cfr. *ib.* pp. 93 - 96.

(29) Unio territorii vallis de Arania dioecesi Urgellensi. Bulla *Pro pastorali,* 23 iul. 1804. *Bullarii.* t. XII, pp. 179 - 180.

(30) Territorium nuncupatum Villae Real alias dioecesis Elvensis, dioecesi Pacensi subiicitur. *Bullarii.* t. XII, pp. 233 - 234.

(31) Divisio et dismembratio oppidi Saltae existentis in provincia Tucumana, illiusque erectio in dioecesim Cordubensem. Bulla *Regalium principum,* 27 martii 1806. *Bullarii.* t. XIII, pp. 2 - 4.

(32) Erectio episcopatus de Chilapa in America. Bulla *Universi Dominici,* 25 febr. 1816. *Bullarii.* t. XIII, pp. 459 - 462.

po titular al estilo de aquél del Paposo en Sud América ([33]). Consumada la caída de Napoleón, Santo Domingo había vuelto al dominio español y en 1816 también se la atribuían nuevas sufragáneas ([34]). Más adelante, en 1818, se hacía una nueva circunscripción en Canarias ([35]).

5. Otro dilatado Imperio, Austria, tenía muy complejos problemas fronterizos y la circunscripción de diócesis constituyó allí un objeto importantísimo y activo del Derecho concordatario.

En 1804 se erige la sede de Kosice, en la actual Checoslovaquia ([36]), y ese mismo año se erige la arquidiócesis de Eger en Hungría ([37]), y en 1805 la diócesis de Kielce en Polonia ([38]), como consecuencia de la última —de entonces— repartición de Polonia, de la que se hace expresa mención en la Bula *Indefessum personarum* ([39]). Esta repartición de Polonia dio motivo a Austria para un más intenso movimiento de reorganización territorial eclesiástica ([40]), al mismo tiempo que los otros vencedores iniciaban parecidas gestiones

---

(33) Constitutio novae dioecesis Canariensis in insula Tenerife pro episcopo in partibus infidelium a summis pro tempore pontificibus nominando. Bulla *Assidua quam*, 31 maii 1816. *Bullarii*. t. XIV, pp. 32 - 33; cfr. *ib*. pp. 313 - 314.

(34) Exemptio ecclesiae episcopalis de Portorico a subiectione metropolitanae de Cuba eiusque subiectio sedi archiepiscopali sancti Dominici. Bulla *Divinis praeceptis*, 28 nov. 1816. *Bullarii*. t. XIV, pp. 253 - 255.
En esta Bula es importante citar la motivación, por cuanto manifiesta la confusión política de esos tiempos y la violencia con que se habían concedido gracias anteriores a otros soberanos: "Ast cum in praesens, quod faustum semper fortunatumque sit, post foedissimi temporis clades parta iterum ex omnipotentis Dei beneficio tranquillitate antedicta Hispanica portio insulae sancti Dominici catholici regis imperio sit restituta...". *ib*. p. 253.

(35) Erectio novi episcopatus in insulis Canariis nuncupati de Laguna. Bulla *In cathedra illius*, 15 ian. 1818. *Bullarii*. t. XVI, pp. 589 - 592.

(36) Erectio cathedralis ecclesiae Cassoviensis in comitatu Abanjvarensi. Bulla *In universa*, 11 aug. 1804. *Bullarii*. t. XII, pp. 196 - 204.
Ese mismo día se tenía también la Bula *Quum in supremo*. Erectio sedis episcopalis Szathmariensi. *Bullarii*. t. XII, pp. 204 - 211.

(37) Erectio sedis Agriensis. Bulla *Super universas*, 12 aug. 1804. *Bullarii*. t. XII, pp. 211 - 218.

(38) Erectio sedis Keilcensis. Bulla *Indefessum personarum*, 9 iun. 1805. *Bullarii*. t. XII, pp. 307 - 319.

(39) "nomine eiusdem Francisci imperatoris et regis exposuit, plures parochiales ecclesiae intra nonnullos circulos archidioeceseos Gnesnensis, et aliorum exterorum episcopatuum in postrema regni Poloniae divisione suis ditionibus fuerint adiunctae, ipsaeque tamen parochiales ecclesiae in spiritualibus ab archiepiscopo Gnesnensis, aliorumque episcoporum sub dominio regis Borussiae existentium episcopali pendeant iurisdictione, earum porro talis est situatio, ut nec dioecesibus in Galicia existentibus, in quibus praedictae parochiales ecclesiae ad praesens reperiuntur incorporari valeant, unde necessitas oritur easdem dioeceses (sola Leopoliensi excepta) quoad iurisdictionis episcopalis territoria aliter ordinandi, ut remoto omni nexu cum episcopis extraneis...". *ib*. p. 307.

(40) — Erectio sedis episcopalis Lublinensis. Bulla *Quemadmodum Romanorum*, 22 sept. 1805. *Bullarii*. t. XII, pp 374 - 381.
— Distributio locorum in variis dioecesibus regni Poloniae Austriae imperio unitis Premisliensis, et Cracoviensis. Bulla *Operosa atque indefessa*, 24 sept. 1805. *Bullarii*. t. XII, pp. 381 - 384.

en el mismo sentido. Este movimiento siguió todavía en 1807 con otras circunscripciones tocando también el rito oriental (41).

Más adelante, y transcurridos ya muchos acontecimientos internacionales, el Emperador de Austria conseguía otras circunscripciones en Italia, en 1818 - 1830 (42), en Austria, en 1818 (43), y en la actual Yugoslavia, en 1828 (44). De esta última queremos hacer notar las circunstancias dolorosas con la que la acogía el Papa León XII, hecho que se ve en muchas de estas negociaciones que no ocultaban su carácter ingrato y violento a la Santa Sede: "...dolenti quidem, sed benevolo animo preces de iis sedibus imminuendis imperialis regiae maiestatis Nobis porrectas excipientes attente curavimus... impensa denique maiestatis suae pro catholica religione voluntate assidue compellenda, omnibus demum rebus prout necessitatis ratio afflagitavit conciliandis, gravissimis de causis animum Nostrum moventibus..." (45).

6. En Italia dos reinos, el de Cerdeña y el de las Dos Sicilias o Nápoles, mantuvieron igualmente activo el movimiento del Derecho concordatario relativo a la circunscripción de diócesis.

Seguiremos primero la actividad concordatoria de Cerdeña.

Víctor Manuel consiguió la erección del Obispado de Ozieri en la isla de

---

(41) — Subiectio nonnullarum ecclesiarum Rutheni ritus existentium in regno Bohemiae, et Hungariae iuri metropolitico archiepiscopi Kiovensis. Bulla *In universalis*, 22 febr. 1807. *Bullarii*. t. XIII, pp. 97 - 101.
— Dismembratio territorii districtus di Egre a iurisdictione ordinaria archiepiscopi Ratisbonae, eiusque unio et incorporatio dioecesi Pragensi. Bulla *Eximia catholicorum*, 12 martii 1807. *Bullarii*. t. XIII, pp. 104 - 105.
— Dismembratio ecclesiae episcopalis Cracoviensis a subiectione iuris metropolitici sedis archiepiscopalis Gnesnensi, illiusque subiectio metropolitanae Cracoviensi. Bulla *Quoniam carissimos*, 19 aug. 1807. *Bullarii*. t. XIII, pp. 203 - 204.
— Suppressio, et extinctio tituli archiepiscopalis in ecclesia Labacensi, et reintegratio sedis episcopalis in eadem ecclesia sub titulo sancti Nicolai episcopi erecta. Bulla *Quaedam tenebrosa*, 19 aug. 1807. *Bullarii*. t. XIII, pp. 205 - 206.

(42) — Nova dioecesium ordinatio in finibus Venetorum. Bulla *De salute Dominici*, 1 maii 1818. *Bullarii*. t. XV, pp. 36 - 40.
— Immutatio sedium episcopalium in regno Longobardo - Veneto. Bulla *Paternae charitatis*, 16 febr 1819. *Bullarii*. t. XV, pp. 176 - 178; cfr. *ib*. pp. 202 - 204.
— Nova distributio dioecesis Ferrariensis. Breve *Cum Nos gravibus*, 9 martii 1819. *Bullarii*. t. XV, pp. 199 - 200.
— Nova ordinatio dioecesium Tridentinae, et Brixinensis cum respectiva dotatione mensarum, et seminariorum. et concessione privilegiorum. Bulla *Ubi primum*, 7 martii 1825. *Bullarii*. t. XVI, pp. 304 - 307.
— Reintegratio sedis Goritiensis ad honorem archiepiscopatus. Bulla In *superminenti*, 25 iul. 1830. *Bullarii*. t. XVIII, pp. 120 - 122.

(43) Nova dioecesium distributio in provinciis Tyrolensi, et Vomlbergensi. Bulla *Ex imposito Nobis*, 9 maii 1818. *Bullarii*. t. XV, pp. 40 - 47

(44) Suppressio et unio plurium episcopalium sedium in Dalmatia, et Istria ad Adriatici maris oras. Bulla *Locum beati Petri*, 20 iun. 1828. *Bullarii*. t. XVII, pp. 375 - 382.

(45) *ib*. p. 375.

Cerdeña, en 1803 ([46]). Pero su principal actividad estuvo a la caída de Napoleón, cuando después de complicadas negociaciones con el Papa obtuvo la reorganización de las diócesis de Piamonte en 1817 ([47]), que antes se habían modificado por gestión del mismo Napoleón ([48]). La Bula *Beati Petri* expresa bien claramente las dificultades en que solían desenvolverse esos trámites: "Ad haec autem aliaque omnia, quae in Nostris hisce literis continentur, rite, atque e maiori Ecclesiae utilitate peragenda, de pluribus cum praefato Victorio Emmanuele rege conferenda consilia fuerunt: quod cum pro rei gravitate plurium mensium spatio actum sit, concordibus tandem animis ex utraque parte de singulis conventum est, quae ad totum hoc negotium feliciter conficiendum pertinerent" ([49]).

Con el rey Carlos Félix continuó el movimiento de nuevas circunscripciones de diócesis, en 1818-1820 ([50]), en parte motivado también por las modificaciones políticas del reino ([51]).

7.— En Nápoles hubo también un apreciable movimiento de circunscripción de diócesis, por gestiones del rey Fernando I, especialmente en la isla de Sicilia, en 1816 - 1817 ([52]). Más tarde, en aplicación del Concordato entre Pío

---

(46) Erectio episcopatus Bisarchiensis. Bulla *Divina disponente clementia*, 9 martii 1803. Bullarii, t. XI, pp. 463 - 480.

(47) — Erectio decem episcopalium sedium in provincia Pedemontana, et nova eiusdem provincia dioecesium circumscriptio. Bulla *Beati Petri*, 17 iul. 1817. *Bullarii*. t. XIV, pp. 344 - 358.

— Dismembratio ecclesiarum Novariensis, et Vigevanensis a iurisdictione metropolitica archiepiscopi Mediolanensis, earumque subiectio ecclesiae Vercellensi; nec non dismembratio nonnullorum locorum, et paroeciarum a dioecesibus Mediolanensi, et Ticinensi, earumque unio dioecesibus Novariensi, et Vigevanensi. Breve *Cum per Nostras*, 26 sept. 1817. *Bullarii*. t. XIV, pp. 387 - 388.

(48) cfr. n. 3 b) y *nota* (21).

(49) *Bullarii*. t. XIV, p. 345.

(50) — Nova distributio dioecesis Calaritanae, cum assignatione beneficiorum, et prebendarum de Villajor, de Villamar, et Nuraminis, cum aliis reservationibus. Bulla *Singularis Romanorum*, 28 martii 1818. *Bullarii*. t. XV, pp. 15 - 16.

— Unio ecclesiae Brugnatensis alteri Lunensi Sarzonensi in regno Sabaudiae. Bulla *Sollicita*, 8 dec. 1820. *Bullarii*. t. XV, pp. 349 - 351.

— Unio ecclesiae Naulensis dioecesi Savonensi. Bulla *Dominici gregis*, 8 dec. 1820. *Bullarii*. t. XV, pp. 351 - 352.

(51) — Reintegratio, et erectio sedis episcopalis Annecii in regno Pedemontano. Bulla *Sollicita catholici*, 15 febr. 1821. *Bullarii*. t. XV, pp. 391 - 395.

— Erectio sedis Oleastrensis in regno Sardiniae, Bulla *Apostolatus officium*, 11 nov. 1824. *Bullarii*. t. XVI, pp. 270 - 273.

— Reintegratio sedium episcopalium Tarantasiensi, et Maurianensis in regno Pedemontano. Bulla *Ecclesias quae antiquitate*, 7 aug. 1825. *Bullarii*. t. XV, pp. 336 - 340.

— Dismembratio nonnullarum ecclesiarum parochialium a dioecesibus Miciensi et Albinganensi, earumque subiectio episcopo Vintimiliensi in regno Sardiniae. Bulla *Ex iniuncto Nobis*, 28 iun. 1831. *Bullarii*. t. XIX, pp. 28 - 29.

VII y Fernando I rey de las Dos Sicilias, de 16 de febrero de 1818, que en los arts. III, V y VI ([53]) proveía acerca de una nueva circunscripción de los territorios más allá de Faro, se expidieron otras bulas concordatarias en ese mismo año ([54]), para hacerse después otra nueva ordenación en la isla de Sicilia en 1822 ([55]), mientras por gestiones de Fernando I y Fernando II se hacían otras nuevas circunscripciones en 1822 - 1834 ([56])

8.– La caída de Napoleón dio origen a una segunda y compleja acción concordataria, parte de la cual ya se ha visto al considerar las *Bullae circumscriptionum* de España, Austria, etc. En Francia, al firmarse el Concordato entre Pío VII y Luis XVIII, el 11 de junio de 1817, se establecía en los artículos IV - VII que se haría una nueva circunscripción de diócesis, mediante una bula que debía publicar el Papa, a tenor del Art. IX del mismo Concordato ([57]). Efectivamente, la nueva reorganización se ordenaba por la Bula *Commissa divinitus*, de 27 de julio de 1817 ([58]) –que había sido previamente anunciada a todos los obispos franceses ([59])– y de cuya ejecución hablaremos más adelante.

---

(52) — Dismembratio novendecim terrarum a nimis extensa archi-dioecesi Messanensi, et in illarum praecipua civitate nuncupata Nicosiae Herbitensis unius episcopatus eius nominis erectio in insigni collegiata sancti Nicolai archiepiscopi, cum augmento capituli, et dignitatum. Bulla *Superaddita diei*, 17 martii 1816. *Bullarii*. t. XIV, pp. 274 - 290.
— Dismembratio duodecim terrarum a nimis extensa Cathaniensi dioecesi, et in illarum praecipua civitate nuncupata Platiensi erectio unius episcopatus huius nominis in insigni collegiata sanctae Mariae in coelum Assumptae. Bulla *Pervetustam, locorum*, 3 iul. 1817. *Bullarii*, t. XIV, pp. 326 - 339.

(53) Mercati. *Raccolta*. vol. I, pp. 621 - 623

(54) — Nova dioecesium circumscriptio in regno utriusque Siciliae in parte citra Pharum nuncupata peragenda nunciatur archiepiscopis, episcopis, capitulis et ecclesiarum vacantium. Breve *Iam inde*, 3 aprilis 1818. *Bullarii*. t. XV, pp. 31 - 32.
— Nova circumscriptio dioecesium in ditione regni utriusque Siciliae citra Pharum. Bulla *De utiliori Dominicae*, 27 iun. 1818. *Bullarii*. t. XV, pp. 56 - 61.

(55) Nova nonnullarum dioecesium ordinatio et distributio in insula Siciliae. Bulla *Pro pastorali*, 23 martii 1822. *Bullarii*. t. XV, pp. 487 - 489.

(56) — Restitutio ecclesiae Materanensis, eiusque dismembratio in ecclesia archiepiscopali Acheruntina. Bulla *Posteaquam*, 9 nov. 1822. *Bullarii*. t. XV, pp. 585 - 586.
— Reintegratio sedis episcopalis Nucerinae in regno utriusque Siciliae. Bulla *In vinea Domini*, 7 dec. 1833. *Bullarii*. t. XIX, pp. 289 - 293.
— Erectio ecclesiae cathedralis Ortonensis. Bulla *Ecclesiarum omnium*, 16 maii 1834. *Bullarii*. t. XIX, pp. 363 - 367; cfr. *ib*. pp. 619 - 623.
— Dismembratio nonnullorum locorum, et ecclesiarum a dioecesi Nullius Atinae in regno utriusque Siciliae. eorumque unio monasterio Cassiniensi eiusdem loci. Bulla *Romanus pontifex*, 19 nov. 1834. *Bullarii*. t. XIX, pp. 668 - 670.

(57) *Bullarii*. t. XIV, pp. 363 - 365.

(58) Nova circumscriptio dioecesium regni Galliarum. *Bullarii*. t. XIV, pp. 369 - 374.

(59) Encyclica ad episcopos, et archiepiscopos regni Galliarum. *Vineam quam, plantavit*, 12 iun. 1817. *Bullarii*. t. XIV, p. 375.

9.— Este reflujo napoleónico había tenido ya un precedente en la misma diócesis de Ajaccio, que había sufrido una disminución por un acuerdo entre el Papa y el Gran Duque Fernando de Toscania, en 1816 (60), que era el comienzo de un movimiento que recorrería todos los puntos de los límites que había cambiado Napoleón. Tal ocurrió con el Concordato entre Pío VII y Maximiliano José, rey de Baviera, de 5 de junio de 1817, en que por el Art. II se hacía una nueva circunscripción de las diócesis del reino bávaro (61), la que se ordenaba en el año siguiente (62).

Contemporáneamente el movimiento de reorganización de diócesis seguía activo en Europa. En Italia el Archiduque de Austria y Duque de Módena Francisco IV obtenía en 1821 una nueva circunscripción (63); mientras en Alemania el ritmo era mucho más intenso. En 1821 también se hizo la nueva circunscripción de las diócesis del reino de Prusia, por gestión del rey Federico Guillermo (64); y por negociaciones con otros diversos príncipes y ciudades libres se hacía una nueva distribución en la región superior del Rhin, en ese mismo año 1821 (65). En 1824 se reorganizaron las diócesis de Hanno-

---

(60) Disiunctio nonnullorum locorum a dioecesi Adiacensi, eorumque incorporatio dioecesi Grossetanae. Bulla *Singulari omnipotentis*, 24 maii 1816. *Bullarii.* t. XIV, pp. 27 - 28.

(61) *Bullarii.* t. XIV, pp. 314 - 320.

(62) Nova dioecesium efformatio in regno Bavariae ad tramites initae concordiae inter sanctam Sedem, et Bavariae regem. Bulla *Dei ac Domini*, 1 apr. 1818. *Bullarii.* t. XV, pp. 17 - 31.

(63) Erectio sedis episcopalis in civitate Massae ducatus Mutinensis. Bulla *Singularis Romanorum*, 18 febr. 1821. *Bullarii.* t. XV. pp. 395 - 398.
cfr. Confirmatio decreti editi a S. Congregatione Consistoriali super nova dioecesium distributione in ducatu Mutinensi. Bulla *Sacrorum canonum*, 11 dec. 1821. *ib.* pp. 462 - 464.

(64) Circumscriptio dioecesium regni Borussici. *De salute animarum*, 17 iul. 1821. *Bullarii*, t. XV, pp. 403 - 415.

(65) Nova dioecesium distributio, et erectio in regno Germaniae. Bulla *Provida*, 16 aug. 1821. *Bullarii.* t. XV, pp. 424 - 431.
Es importante destacar aquí las vicisitudes de estas gestiones concordatarias: "...Nostras pariter sollicitudines absque mora convertimus ad illos omnes orthodoxae fidei cultores, qui actu subsunt dominationi Serenissimorum Principum, statuumque Germaniae, nempe Regis Wirtembergiae, Magni Ducis Badensis, Electoris Hassiae. Magni Ducis Hassiae, Ducis Nassoviae. Liberae Civitatis Francofurtensis, Magni Ducis Megalopolitani, Ducum Saxoniae, Ducis, Oldenburgensis, Principis Waldeccensis, ac Liberarum Civitatum Hanseaticarum, Lubeccensis, et Bremensis, qui se se paratos ostendendo ad omnem operam dandam pro Episcopatuum ab Apostolica Sede vel erigendorum, vel instaurandorum convenienti dotatione, Legatos communi nomine Romam, huius rei causa miserunt. Ast cum res omnes Ecclesiasticae, de quibus actum fuit, conciliari minime potuerint, spe tamen non decidentes fore ut pro eorundem Principum, ac statuum sapientia valeant illae in posterum componi; ne interea Christifideles in dictis regionibus commorantes, quos in maxima spiritualis regiminis necessitate agnoscimus constitutos, diutius propriis destituantur Pastoribus, ad nonnullarum in praecipuis ipsorum Principum, et statuum civitatibus, ac territoriis sedium erectionem, ac Dioecesium circumscriptionem procedendum esse decrevimus, ut celerrime Ecclesiis illis de suis Episcopis providere valeamus: reservata Nobis cura, Catholicos aliorum Principum subditos, iis Dioecesibus, quas commodiores iudicabimus, in posterum adiungendi". Mercati. *Raccolta.* vol. I, p. 667.

ver ([66]), teniendo este concordato una particularidad muy especial, ya que el rey de Hannover era el mismo Jorge IV rey de Inglaterra.

10.— Las consecuencias de la caída de Napoleón también se sentían en Suiza, donde hubo un movimiento concordatario no indiferente, que por las peculiaridades políticas de la Confederación respecto a la Santa Sede no deja de tener una especial importancia. Así ocurrieron nuevas circunscripciones de diversos territorios eclesiásticos entre los años 1818 - 1824 ([67]). Y esta materia continuaría siendo objeto de sucesivos concordatos. En 26 de marzo de 1828 se firmaba una Convención entre León XII y los Cantones de Lucerna, Berna, Soletta y Zug para la nueva circunscripción del obispado de Basilea ([68]), que el Papa ejecutaba más tarde con la Bula *Inter praecipua* de 7 de mayo de ese mismo año ([69]).

11.— Polonia, constante víctima de reparticiones, a la caída de Napoleón sufrió otra amplia reorganización eclesiástica.

El zar Alejandro I de Rusia y rey de Polonia obtuvo una nueva distribución de las diócesis de Polonia en 1818 ([70]), que se mantendría por largo tiempo, aunque presentara una realidad bien diversa de la que exponía la Bula *Ex imposita Nobis*: "Hac sane mente in ecclesias Polonici regni, quod in praesens dominatui subest serenissimi, ac potentissimi principis Alexandri Russorum imperatoris, ac Poloniae regis cogitationes Nostras intendimus, ut *cessatis praeteritorum temporum calamitatibus* rem sacram ibidem aptiori forma componere, utiliusque ordinare conniteremur" ([71]). Como es sencillo pensar, para los polacos de ninguna manera habían cesado las calamidades...

---

(66) Nova circumscriptio dioecesium regni Hannoveriani. Bulla *Impensa Romanorum*, 26 martii 1824. *Bullarii*. t. XVI, pp. 32 - 37.

(67) Dismembratio nonnullarum ecclesiarum parochialium a dioecesi Camberiensi, earumque subiectione ecclesiae Genuensi. Bulla *Inter multiplices*, 20 sept. 1819. *Bullarii*. t. XV, pp. 246 - 248.
Es de particular interés referir la motivación de la Bula: "Statim ac per politicas conventiones superioribus annis 1815 et 1816, Vindobonae et Augustae Taurinorum respective initas in potestatem Genevensis reipublicae (quae ad Helveticam confederationem nunc pertinet) in temporalibus devenerunt nonnulla loca ducatus Sabaudiae sub temporali dominio serenessimi Sardiniae regis olim posita, nec non ad Galliae regnum pertinentia, per legatum etiam ad urbem a praedictae reipublicae gubernio missum, Nobis supplicatum fuit, ut praedicta omnia loca eidem reipublicae attributa a Cambariensi dioecesi... avellere, et dismembrare, et alteri ex Helvetiae dioecesibus adiungere dignaremur, designata ad hoc quoque a gubernio ipso tamquam opportuniori, dioecesi Lausanensi...". *ib.* p. 246.
— Erectio episcopalis sedis Sangallensis in Helvetia. Bulla *Ecclesias*, 2 iulii 1823. *Bullarii*. t. XV, pp. 611 - 615.
Años más tarde esta diócesis fue reorganizada después de la firma de un Concordato entre Gregorio XVI y San Gallo, en 7 de noviembre de 1845. Mercati, *Raccolta*, vol. I, pp. 747 - 750. La Bula correspondiente *Instabilis rerum*, de Pío IX, de 8 de abril de 1847 ejecutó lo estipulado en dicho Concordato. Mercati. *o.c.* p. 750.
— Dismenbratio territorii pagi Svitensis a dioecesi Constantiensi. eiusque unio territorio Curiensi. Bulla *Imposita humilitate*, 15 dec. 1824. *Bullarii*. t. XVI, pp. 286 - 289.

Pocos años más tarde, en 1821, el mismo zar Alejandro hizo introducir otra innovación ([72]).

Pero esta era sólo una parte de la acomodación de Polonia, pues también el Emperador de Austria, en 1821, conseguía allí mismo otra redistribución de diócesis ([73]).

12.— El último concordato europeo de este período es el de Pío IX con Nicolás I, zar de Rusia, de 3 de agosto de 1847, que en sus Arts. I - IV trata de la circunscripción de las diócesis en Rusia ([74]). Una correspondiente Bula de Pío IX, en 1848, realizó los artículos de dicho Concordato ([75]).

13.— La Independencia de América ha sido también origen de un vasto movimiento del Derecho concordatario, que se había de prolongar por más de un siglo, pero que para iniciarse debía sufrir un difícil e ingrato compás de espera, hasta que en la Santa Sede el Papa Gregorio XVI superara la política *legitimista* de sus antecesores Pío VII, León XII y Pío VIII e impusiera la suya pro americana que había defendido desde su cargo de Prefecto de *Propaganda Fide* cuando era sólo el Card. Mauro Capelari.

La necesidad de una verdadera política de nuevas circunscripciones de diócesis en Hispanoamérica era urgente como en pocas partes en esos cargados tiempos que se vivían después de la independencia de España en ese mosaico inconexo de nuevas naciones, pues muchas diócesis habían quedado desconectadas de sus respectivas metrópolis, ya que había extensas regiones o naciones que prácticamente carecían de arzobispados, como era el caso de todas las Provincias Argentinas y de Chile, cuyas sedes metropolitanas estaban respectivamente en Bolivia (Charcas) y en Perú (Lima). Se daba el caso de Uruguay, que habiendo entrado primero en la órbita de Portugal y luego pasado a Brasil, después héchose independiente era territorio de la diócesis de Buenos Aires ([76]).

---

(68) Mercati. *Raccolta.* vol. I, pp. 711 - 714.

(69) Mercati. *o.c.* pp. 714 - 719: cfr. *ib.* pp. 719 - 724.

(70) Nova dioecesium distributio in regno Poloniae. Bulla *Ex imposita Nobis*, 30 iun. 1818. *Bullarii.* t. XV, pp. 61 - 68.
El Concordato entre Pío IX y Nicolás I de Rusia, de 3 de agosto de 1847, dejó igual esta circunscripción. (art. IX). Mercati. *Raccolta.* vol. I, p. 754.

(71) *Bullarii.* t. XV, p. 61.

(72) Extinctio, et suppressio sedis episcopalis Seynensis in regno Poloniae, et erectio sedis Augustoviensis in eodem regno. Bulla *Sedium episcopalium*, 20 iul. 1821. *Bullarii.* t. XV, pp. 418 - 419.

(73) Dismembratio portionum ex dioecesibus Cracoviensi ac Premisliensi, et nova erectio episcopatus Tynicensis. Bulla *Studium paterni*, 20 sept. 1821. *Bullarii.* t. XV, pp. 449 - 451.

(74) Mercati. *Raccolta.* vol. I, pp. 751 - 757.

(75) Litt. Apost. *Universalis Ecclesia*, quibus circumscriptio dioecesium latini ritus in Imperio Russiaco continentur. 3 iul. 1848. *Pii IX Pontificis Maximi Acta.* Pars Prima, vol. I, pp. 134 - 149.

(76) Pío IX, durante su estada en Montevideo, no dejó de ver esta necesidad, y al referirse en su Diario a la petición del Gobernador brasilero de Montevideo relativa a la erección de una diócesis para Uruguay, escribía: "...bien podía erigirse en Obispado a Montevideo y lo necesitaría a fin de que se conservara

Los gobiernos civiles se preocuparon inmediatamente de este problema, pero debieron aguardar hasta el pontificado de Gregorio XVI para lograr obtener una incipiente realidad al respecto; pero el caso fue que abundaron las leyes de los Congresos pidiendo la erección de nuevas diócesis o lisa y llanamente votando su creación en sus respectivas naciones. Y no faltaron casos en que se procedió directamente a la creación de alguna diócesis, sin esperar la intervención de la Santa Sede, siendo el más bullado y conocido el de San Salvador, hecho condenado por Pío VIII en 1829 ([77]).

14.— Colombia fue de las primeras que obtuvo estas concesiones apostólicas, sin duda por tener muy aventajadas sus relaciones con la Santa Sede ([78]).

En Argentina se tiene un caso singularísimo y es la erección de la diócesis de San Juan de Cuyo, en 19 de septiembre de 1834. Dicha erección dio lugar a un Concordato de verdadero relieve, cuyos términos se contienen íntegros en el texto de la Bula *Ineffabili Dei providentia* ([79]).

15.— El caso de Chile es un bien claro ejemplo de lo que fue la política concordataria a este respecto de las circunscripciones de diócesis en Hispanoamérica.

El gobierno de O'Higgins, en 1821, se preocupó de aumentar las diócesis y por esto en las *Instrucciones* que Cienfuegos llevaba a Roma en su misión ante Pío VII figuraba la de solicitar del Papa la erección de cuatro nuevas diócesis en Coquimbo, Talca, Ancud y Osorno o Valdivia ([80]). Sin em-

---

allí el ministerio eclesiástico, que actualmente va a terminarse por no haber ninguna educación ni instrucción eclesiástica. Es cierto que el Gobierno brasileño lo habría hecho por motivo de aquella epidemia general de los Gobiernos de América y de todo el mundo, es decir que los límites de la jurisdicción espiritual deban coincidir con aquéllos del dominio temporal, pero en este caso habría sido para bien si Monseñor *(Muzi)* hubiera tenido las facultades necesarias". *Diario de Pío IX en su viaje a Chile,* traducido y anotado por Fr. Carlos Oviedo Cavada O. de M. n. 143. (Próximo a publicarse en el Anuario 1961 del Instituto de Historia de la Pont. Univ. Católica de Chile). Sin embargo, este caso concreto de Montevideo debía esperar hasta 1878 y nada menos que hasta después de la muerte del propio Pío IX.

(77) — Damnatio erectionis novae sedis Guatimalensis nefario ausu decretae laicali a potestate in statu sancti Salvatoris Americae Occidentalis. Breve *Coelestis agricola,* 7 iul. 1829. *Bullarii.* t. XVIII, pp. 40 - 43.

— Dammnatio et excommunicatio Mathiae Delgado parochi dioecesis Guatimalensis in schismate prolapsi. Breve *Literae fraternitatis,* 30 iun. 1829. *Bullarii.* t. XVIII, pp. 38 - 39.

(78) Dismembratio quatuor paroeciarum ab episcopatu Emeritensi, et unio atque incorporatio perpetua earundem dioecesi Sanctae Fidei de Bogota in territorio Novae Granatae Americae Meridionalis. Bulla *In eminenti,* 6 maii 1834. *Bullarii.* t. XIX, pp. 361 - 363; cfr. *ib.* pp. 617 - 619.

(79) Erectio cathedralis ecclesiae in civitate sancti Ioannis de Cuyo in America Meridionali. Bulla *Ineffabili Dei providentia,* 19 sept. 1834. *Bullarii.* t. XIX, pp. 385 - 389; cfr. *ib.* pp. 658 - 663.
Sobre este Concordato tenemos un artículo que se publicará en *Estudios* (Madrid) en alguno de los fascículos correspondientes a 1962.

(80) *Instrucciones dadas en 1821 al Plenipotenciario Don José Ignacio Cienfuegos para el desempeño de su misión en Roma.* Arts. 16 - 19. Barros Borgoño, Luis. *La Misión del Vicario Apostólico Don Juan Muzi.* Santiago, 1883. pp. 313 - 321.

bargo ese objeto no lo pudo conseguir el Plenipotenciario chileno durante su estada en Roma ni tampoco fue acordado entre las facultades que Mons Muzi recibió para su Misión Apostólica en Chile. La razón ya la hemos expuesto anteriormente: la Santa Sede estaba orientada por esa política *legitimista* de Pío VII, que no sólo no quería ofender a España sino que esperaba la reconquista de sus dominios, como ya lo había manifestado el mismo Pío VII en su Encíclica *Etsi longissimo,* de 30 de enero de 1816, y volvería a decir León XII en su Encíclica *Etsi iam diu,* de 24 de septiembre de 1824 ([81]).

Durante el segundo quinquenio de la presidencia del General Prieto, el Gobierno volvió sobre esta idea, pero con más modestas aspiraciones, y con la autorización del Congreso, en 1840, fue solicitado por medio del Ministro de Chile ante la Santa Sede que se crearan dos nuevas diócesis en Ancud y La Serena y que Santiago fuera elevada a metropolitana. Gregorio XVI convino en acoger favorablemente esta petición y después de las gestiones diplomáticas habidas en Roma para este efecto, fueron erigidas la metropolitana de Santiago y las dichas diócesis de La Serena y Ancud ([82]). Y ésta sería la única circunscripción de diócesis efectuada en Chile durante todo el tiempo que duró el régimen regalista de la Constitución de 1833, es decir hasta 1925.

16.— La última erección de diócesis que referiremos de Hispanoamérica en este período es la del obispado de San Salvador, que vino a arreglar por medio de una gestión diplomática los avances cismáticos de una política doblemente equivocada, sea del gobierno centroamericano, sea de la misma Santa Sede en una espera que conoció este desborde condenatorio de su pasividad ante las exigencias de Fernando VII. En 28 de septiembre de 1842 fue erigido el obispado de San Salvador ([83]).

17.— Nuestro recorrido a través del Derecho concordatario relativo a la circunscripción de diócesis a pesar de abundar en ejemplos no es exhaustivo, ni mucho menos. En parte principalmente porque con el número de documentos presentados, correspondientes a tanta diversidad de naciones y de circunstancias históricas, ya existe un material más que suficiente para un estudio de esta política concordataria; y en parte también, porque las coleccio-

---

(81) Leturia S. I., Pedro. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica.* vol. II. Romae - Caracas, 1959. pp. 95 - 114; y 241 - 259.

(82) Santiago fue erigido arzobispado por la Bula *Beneficentissimo* de 23 de mayo de 1840; las diócesis de Ancud y La Serena por las Bulas *Ubi primum* y *Ad apostolicae potestatis,* respectivamente, ambas de 1º de julio de 1840. *Iuris Pontificii de Propaganda Fide.* Romae, 1893. vol. V. pp. 235 - 237; 238 - 241; y 243.

(83) Hernáez S. I., Francisco Javier. *Colección de Bulas, Breves y otros documentos.* Bruselas, 1879. t. II, pp. 110 - 114.
Transcribimos la referencia a la previa gestión diplomática: "Mientras que nuestro ánimo se hallaba seriamente ocupado en la meditación de tan graves materias, he aquí que se nos presentan las respetuosas y humildes súplicas de los que ejercen el Supremo Gobierno en el Estado del Salvador... Justamente éstas y otras razones, que nos ha expuesto el Gobierno del Salvador, por medio de su Encargado de Negocios, expresamente enviado a Nos...". *ib.* pp. 110 - 111.

nes que nos han servido de fuentes distan mucho de ser completas, como es la *Bullarii Romani continuatio.* Sin embargo, repetimos, con los casos estudiados ya hay un objeto bien delineado para la finalidad de nuestra investigación.

18.— Las circunscripciones de diócesis siguieron los vaivenes de la política internacional con un ritmo de adaptación extraordinariamente rápido en algunos casos, más bien en la mayoría de ellos, si nos fijamos en el conjunto que hemos estudiado.

En general, la línea de adaptación de la Santa Sede, este recorrido de su diplomacia, no es censurable ni admirable —ni siquiera en el caso complejo de Polonia— si se estudian bien atentamente las circunstancias contemporáneas. En efecto, cuando un territorio civil quedaba dependiendo eclesiásticamente de un prelado diocesano de otra nación, particularmente después de guerras recientes y siempre en regímenes políticos regalistas o, por lo menos, absolutistas, el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica debía hacerse muy difícil. De ahí la benignidad con que el Sumo Pontífice acogía esas gestiones diplomáticas, en muchas de las cuales debía deshacer, reorganizar de nuevo con otro soberano lo que poco antes había organizado, establecido o reformado por gestiones de uno anterior ya vencido políticamente. En esta mutabilidad no obstaban las cláusulas *perpetuo erigimus, dismembramus, dividimus, separamus,* etc. —que a veces se cumplían sólo por unos pocos años— pues eran necesarias en la circunscripción de una diócesis, que como persona moral tiene una naturaleza perpetua.

Aparecen, eso sí, de inmediato dos posiciones y dos actitudes diversas de la Santa Sede: una en Europa y otra en Hispanoamérica.

En Europa la política de la Santa Sede fue rápida y precisa en esa concesión de que los límites políticos fueran la norma de los eclesiásticos, cumpliendo todas las demarcaciones que hemos referido. Y era rápida y precisa porque ella contaba con informaciones oportunas, con medios de verificar aquellas necesidades expuestas por los gobiernos y con la experiencia de lo que significaban esos regímenes regalistas y absolutistas en la vida de la Iglesia.

En Hispanoamérica se daban también las circunstancias de Europa, a fin de aconsejar, aún más de exigir, muchas nuevas demarcaciones territoriales sea en la interna organización eclesiástica de una nación, sea en el acomodarlas con los límites nacionales. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XIX, época de nuestro estudio, el movimiento fue lento e inseguro, aparte de tardar mucho en iniciarse. Conviene tener presente que las circunstancias que incidían en esta parte del Derecho concordatario eran prevalentemente políticas —nacionales o internacionales— y cuando la Santa Sede tuvo esos medios, también políticos, de información, de verificar las situaciones concretas que se planteaban, su diplomacia fue segura y rápida: su línea es totalmente recta, aunque haya hechos que aparezcan contradictorios. En Hispanoamérica apenas podía ocurrir esto. Benedicto XIV no pudo conseguir del regalismo español la instalación de Nunciaturas en las Indias occidentales y no contaba

la Santa Sede con más medio oficial de información que la Nunciatura de Madrid. Además, España se cuidó bien de reivindicar constantemente su dominación en América y de presentar el movimiento de la Independencia como un hecho fundamentalmente antirreligioso, lo que para la Santa Sede adquirió todo el carácter de la certeza y de lo indiscutible, como también para sus observadores más avezados o que por lo menos habían tenido el raro privilegio de residir por un tiempo en el continente americano (84). Por lo tanto, la Santa Sede se veía comprometida de un lado por la política del rey de España y de otro lado el movimiento de la Independencia se le presentaba como una acción decididamente antirreligiosa; y, por último, no contaba con esos medios de información seguros, ciertos y objetivos para sí misma que la persuadieran a acoger esas peticiones o más bien a promover una política en dicho sentido, como hacía en los Estados Unidos de Norteamérica, ya que la Santa Sede era directamente la más interesada en estas materias espirituales.

Por esto se explica cómo la petición del Gobierno chileno, cuya expresión estaba en las *Instrucciones* de Cienfuegos, en orden a erigir cuatro nuevas diócesis y elevar a arzobispado la sede de Santiago independizándola de Lima, que todavía era dominio español, no encontrara ningún eco en Roma y aún más que el Vicario Apostólico Mons. Muzi, entre todas sus facultades, no trajera ninguna a este respecto. En cambio, en Europa, donde la situación de informes y noticias para la Santa Sede era totalmente diversa, se había desarrollado una política también diferente para acoger las peticiones de los soberanos y concertarlas en acuerdos, ya fueran concordatos de texto bilateral o ya las *Bullae circumscriptionum*.

19.— Después de haber visto la naturaleza concordataria de las *Bullae circumscriptionum*, y su profusa aplicación en la primera mitad del siglo XIX, en una política bien clara de la Santa Sede, tanto en Europa como en Hispanoamérica, se nos ofrece una última reflexión.

¿Qué decir de esta expresión del Derecho concordatario en forma de bulas, es decir de las *Bullae circumscriptionum*?

Si bien la bula constituye un documento solemnísimo del Sumo Pontífice, por cuanto es forma de las Constituciones Apostólicas o de otros documentos de igual o parecida importancia y que en definitiva usa el Papa para la circunscripción de diócesis, en el Derecho concordatario no podía tener igual eficacia jurídica en las materias que contenía.

Ante todo está el hecho que se prefirió esta forma de bulas para los concordatos con príncipes acatólicos, por las dificultades que había para subscribir un convenio bilateral. Ejemplo típico y repetidísimo de esto es la circuns-

---

(84) Así escribía el propio Pío IX cuando estaba en Montevideo, de regreso a Europa, en febrero de 1825: "A las noticias de la victoria de Bolívar, varios eclesiásticos exultaron, y especialmente el párroco de Montevideo don Dámaso Antonio Larrañaga, sin reflexionar que, fuera como fuera, el Gobierno de España protegía a la religión, mientras que los actuales Gobiernos independien tes miran directamente a destruirla". n. 157. Cfr. *nota* (76).

cripción de las diócesis del reino de Hannover en 1824. Por otra parte, estaba el campo amplísimo de los soberanos católicos o de estados católicos, pero que en general obedecían todos a un sistema político regalista. En el primer caso —el de príncipes acatólicos— no hay cuestión discutible por no haber existido seguramente en dichas circunstancias concretas otra forma de entenderse concordatariamente. En el segundo caso —de los soberanos católicos o de estados católicos— es donde hay un amplio margen para discutir la conveniencia y hasta la propiedad de la forma concordataria de las bulas. Las razones las exponemos a continuación.

En las bulas quedaban indicadas genéricamente las materias concordatarias que debían ser objeto, por lo común, de otros posteriores acuerdos en la ejecución de las mismas bulas, como por ejemplo determinar la dotación de la mesa episcopal, de la catedral, etc. De esta manera, la ejecución de las *Bullae circumscriptionum* era un acto importantísimo, porque allí debía estipularse la parte a que definitivamente se comprometía el Gobierno en el régimen de las diversas dotaciones que había ofrecido a la Santa Sede. En los países que tenían representaciones diplomáticas ante la Santa Sede y donde ésta recíprocamente contaba con un legado, la ejecución no podía ofrecer una especial dificultad; y decimos *especial,* porque dificultad la había siempre. Pero, en los países que no tenían estas recíprocas representaciones diplomáticas, como fue generalmente el caso de los países hispanoamericanos en la primera mitad del siglo, las dificultades superaban todo lo que se podía imaginar. Referiremos el caso de Chile.

En la ejecución de las bulas de erección de La Serena y Ancud ([85]) se establecía la materia concordataria con toda exactitud: "...se edificará también, a expensas del Tesoro Nacional, el Palacio o casa Episcopal que sirva para la habitación del mismo Obsipo... y mientras este edificio se construye, se alquilarán las casas que puedan proporcionarse más inmediatas a la mencionada Iglesia, según lo prevenido por Su Santidad en la citada Bula y lo acordado a este respecto por el Supremo Gobierno del Estado" ([86]). Más adelante se fijaba la dotación del Obispo ([87]), del Cabildo ([88]), del Seminario ([89]), etc.

Hasta aquí todo procedía conforme a lo pactado con la Santa Sede. Pero, donde estaba lo imprevisible de aquella ejecución era en la reivindicación que hacía para sí el Gobierno en la provisión de todos los oficios eclesiásticos que debían estipularse en ese *auto.* "Reservamos la presentación de las personas idóneas para dichas Dignidades, Canonicatos, y Prebendas, porciones íntegras y medias porciones en la Iglesia Catedral de La Serena al Supremo Go

---

(85) Ejecución de la Bula de erección de la diócesis de La Serena, 26 de marzo de 1844. *Boletín de las Leyes.* Santiago de Chile. Imprenta de la Independencia. t. 12, pp. 124 - 147. De la Bula de erección de Ancud, 27 de octubre de 1844. *ib.* pp. 330 - 351.

(86) *Boletín de las Leyes.* t. 12, pp. 129 - 130. Lugar paralelo de Ancud, *ib.* p. 334

(87) *ib.* p. 138; de Ancud, p. 343.

(88) *ib.* pp. 139 - 140; de Ancud, pp. 343 - 344.

(89) *ib.* pp. 143 - 144; de Ancud, pp. 347 - 348.

bierno del Estado de Chile, según de derecho y autoridad Apostólica le compete" ([90]). Al decir *de derecho* se entiende evidentemente la Constitución y legislación regalista de la Nación, donde se incluía el derecho de patronato sin más título que haberlo heredado de España; pero, donde está el colmo es en la afirmación de *autoridad Apostólica,* en circunstancias que el mismo Ministro chileno ante la Santa Sede había tenido sobradas muestras de que Roma no reconocía ese patronato chileno. Además, como no existían relaciones diplomáticas recíprocas, se dio el caso de que transcurrían los años y la Santa Sede carecía de noticias acerca del destino de sus bulas. Las de La Serena y Ancud llevaban la fecha de julio de 1840, y en julio de 1842 el Card. Lambruschini, Secretario de Estado, escribía al Ministro chileno en París preguntándole si las bulas habían sido ejecutadas o no ([91]). Y, como ya anotamos, lo fueron únicamente en marzo y octubre de 1844, respectivamente.

Y en estas peripecias de las ejecuciones había un ejemplo mucho más importante y clamoroso: el de la nueva circunscripción de las diócesis de Francia, pactada entre Pío VII y Luis XVIII ([92]). Esa nueva circunscripción fue imposible realizarla por parte de Francia, es decir ésta no pudo cumplir precisamente con aquellas materias concordadas que había prometido, y esta imposibilidad dio lugar a nuevas negociaciones con evidente perjuicio de las cosas eclesiásticas de Francia. Así Pío VII escribía a los Obispos franceses en el Breve *Dominici gregis,* de 25 de agosto de 1819: "Quamvis enim collata a Nobis studia ad ineundam cum charissimo in Christo filio Nostro Ludovico francorum rege christianissimo conventionem uberrimos pollicerentur fructus, non sine ingenti dolore illius executionem in longius dilatam vidimus, ac maiestatis suae nomine perlatum ad Nos fuit, adauctis iuxta eius vota per apostolicas literas VI kal, augusti anno 1817 datas Galliae sedibus usque ad nonaginta duas, publica regni onera tot dotationum impensis sustinendis paria non esse, earumque sedium numerum aliquam tum imminui necessario postulare, eiusdemque regni circumstantias alia etiam obiecisse impedimenta, quominus supramemorata conventio anno 1817 cum christianissimo rege inita executioni mandaretur, proptereaque maiestatem suam ad eiusmodi obstacula removenda Nobiscum consilia conferre coactam esse" ([93]). Por esto el concordato con Luis XVIII primero se debió reformar ([94]) y suspender ([95]), pasando en

---

(90) *ib.* p. 135: de Ancud, p. 339.

(91) Archivo Secreto Vaticano. Secretaría de Estado. *Rub.* 279. *Busta* 595. 1842.

(92) cfr. n. 8.

(93) *Bullarii.* t. XV, p. 240.

(94) Breve *Dominici gregis,* 25 aug. 1819. Reformatio conventionis initae sexto kalendas augusti MDCCCXVII cum rege christianissimo super reductione sedium episcopalium in universo Galliarum regno. Venerabilibus fratribus Carolo Francisco archiepiscopo Burdigalensi, coeterisque episcopis in Galliarum sedibus ante conventionem diei 11 iunii 1817 canonice institutis. *Bullarii.* t. XV, pp. 240 - 241.

(95) Communicatio facta praesuli electo Lingonensi suspensionis concordiae initae cum rege christianissimo, anno MDCCCXVII. Breve *Quanto Nos studio,* 25 aug. 1819. *Bullarii.* t. XV, pp. 241 - 243.

seguida a parciales arreglos ([96]), para llegar finalmente, después de cinco años, en octubre de 1822, a la ejecución de las bulas de la nueva circunscripción de las diócesis de Francia ([97]).

En resumen, este sistema de las *Bullae circumscriptionum* como expresión o forma de un concordato ofrecía múltiples dificultades y muy serias, como era el dejar librado prácticamente a los gobiernos regalistas la ejecución de ellas, donde se podían cometer abusos imposibles de controlar o muy difíciles de componer por parte de la Santa Sede.

20.— La larga y densa trayectoria que hemos cumplido a través del Derecho concordatario relativamente a la circunscripción de diócesis permite formular algunas reflexiones generales o conclusiones acerca de la diplomacia de la Santa Sede en el período que hemos estudiado, y que ilustran —en verdad— todo el Derecho concordatario.

I. Las *Bullae circumscriptionum* han sido una estricta expresión y forma del Derecho concordatario, es decir verdaderos concordatos y que en la primera mitad del siglo XIX fueron usadas profusamente respecto a los soberanos católicos y acatólicos.

II. A través de todas estas *Bullae circumscriptionum* aparece en la Santa Sede una actitud pasiva o de espera en la gravísima y delicada materia —*causa maior*— de la circunscripción de diócesis, en que la iniciativa, apenas con una u otra excepción, corresponde siempre a los gobiernos civiles. En Europa se explica tal actitud en muchos casos por las mismas circunstancias políticas difíciles e inseguras que motivaban tales gestiones concordatarias: recuérdese todo el despliegue de circunscripciones provocado como consecuencia de las guerras napoleónicas. En otros casos la explicación está en el imperante sistema político regalista, que entorpecía la libre acción de la Santa Sede, reduciéndola a pasividad y espera en muchos sectores de la vida eclesiástica. En Hispanoamérica esa pasiva actitud se explica por la desvinculación política o diplomática que existía entre la Santa Sede y esas nuevas naciones, consecuencia —en el fondo— del regalismo español, sea por haber cultivado esa desconexión desde el período colonial, sea por las gestiones entorpecedoras de Fernando VII contra la distensión de la Santa Sede hacia los gobiernos *disidentes* de América.

III. La diversa línea diplomática o política de la Santa Sede en Europa y en Hispanoamérica —como dos medidas para un mismo objeto— se explica

---

(96) — Conservatio dioecesis Rhemensis cum derogatione praecedentis constitutionis, quae dismembrarent nonnulla loca. Breve *Nostris sub plumbo*, 4 sept. 1821. *Bullarii.* t. XV, p. 434.
— Rectificatio dioecesis Senonensis in regno Galliarum. Breve *Literis*, 4 sept. 1821. *Bullarii.* t. XV, pp. 434 - 435.
— Exemptio ecclesiae Trecensis a metropolitico iure archiepiscopi Parisiensis. Breve *Trecensem ecclesiam*, 4 sept. 1821. *Bullarii.* t. XV, p. 436. cfr. *ib.* pp. 437 - 441; 451; 455 - 457, etc.

(97) Executio literarum apostolicarum alias latarum super circumscriptione dioecesium in regno Galliarum. Bulla *Paternae charitatis*, 6 oct. 1822. *Bullarii.* t. XV, pp. 577 - 585.

por la diferencia indicada en los medios aptos y objetivos de información para estimar una realidad política nueva: medios que en Europa existían y de que se carecía en Hispanoamérica.

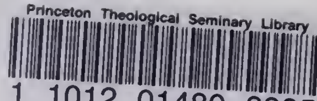
IV. Las *Bullae circumscriptionum* no fueron generalmente un medio feliz para realizar su delicado propósito, precisamente por el regalismo de los gobiernos o por la desvinculación de algunas naciones con la Santa Sede.

Finalmente, en la elaboración de nuestro estudio, nos hemos convencido una vez más de que las pocas colecciones existentes de concordatos son sumamente incompletas (98): causa o efecto —no sabríamos precisar— de que en el Derecho concordatario permanezcan tan amplios sectores que apenas han sido estudiados. Deficiencia que incide notablemente en la interpretación compleja, profunda y válida que debe darse a la historia de las relaciones de Iglesia y Estado, sea en determinadas materias, sea en determinados períodos. Con nuestro estudio hemos querido ofrecer una contribución —tal vez muy modesta— a un campo de investigación que está esperando el interés de los estudiosos del Derecho público eclesiástico.

---

(98) Del período que hemos estudiado hemos dado referencia de 72 bulas y de 6 breves de circunscripción de diócesis, estrictamente concordatarias. De todas éstas Nussi (*L Conventiones de rebus ecclesiasticis*. Romae, 1869. pp. 19 - 27) contiene solamente cuatro, es decir la primera de la *nota* (47) y las de las *notas* (64), (65) y (66). La apreciable y meritísima *Raccolta* de Mercati reproduce solamente siete, a saber la primera de la *nota* (47) y las de las *notas* (64), (65), (66), (69), (70) y (97).




Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01480 8895